Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph

Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph

Von
Karl Joël

Basel · Verlag von Helbing & Lichtenhahn · 1918

Vorwort.

Diese Schrift gibt einen Beitrag aus der „Festschrift zur Feier des 450-jährigen Bestehens der Universität Basel“ (Helbing & Lichtenhahn, Basel 1910) in unverändertem Abdruck wieder. Wohl hätte der Verfasser manche Verbesserung nachzutragen und vor allem manche Ergänzung, die ihn allerdings z. T. weiterführen würde, als Zeit und Fach ihm erlauben. Er denkt dabei nicht nur an frühere Desiderata, z. B. eine Untersuchung über das Verhältnis Burckhardts zu Ranke (vergl. Anm. 201), der ja auch die Geschichte ansieht als einen großzügigen Kampf von Freiheit und Notwendigkeit und besonders als ein universales Leben voll „ungeheurer Bewegungen“ in „unendlicher Mannigfaltigkeit“ und doch in allgemeinen Zusammenhängen nach „geheimnisvollen Gesetzen“, der auch wie Burckhardt Geschichte überhaupt betrachtet aus „Neigung zu der lebendigen Erscheinung des Menschen schlechthin“, zu diesem „vielgestaltigen“ Geschlecht, das „so gut und so bös, so glücklich und so unselig“ —, der aber nicht mit Burckhardt fand: „Die Macht ist böse an sich,“ sondern „in der Macht an sich erscheint ein geistiges Wesen“ (aus einer Handschrift der dreißiger Jahre Weltgeschichte IX 2, p. XI). — Weiter noch denkt der Verfasser für Ergänzungen natürlich an manche inzwischen erschienene Literatur, darunter wichtige Äußerungen von

und über Burckhardt selbst und Erinnerungen von solchen, die mit ihm in Beziehung oder Vergleich zu setzen waren (wie Nietzsche, Bachofen, Spitteler u. a.), ferner an Manches, das uns seitdem noch Meisterhände zur Geschichte Basels beibrachten, dazu an allerlei Merkwürdiges, das seither geschehen, in die auf den folgenden Blättern skizzierte lokale Charakteristik, in die Paradoxie dieses Stadtlebens einzustellen wäre, wie etwa in seine bunten Kontraste des Glaubens und Denkens (S. 26 f.) die vor den Toren gegründete Hauptstätte der Anthroposophen oder in Basels Beruf zu friedlicher Vermittlung und Toleranz (vergl. S. 31 f.) und zugleich in die größten geistlichen und weltlichen Schauspiele auf dem Münsterplatz, ja im Münster selbst (vergl. S. 33) der unter Glocken- und Orgelklang erfolgte Einzug der roten Fahnen des internationalen Sozialismus, dessen Führer aus zwanzig Völkern, nach Bebels Worten „wie ein Bischof oder Papst empfangen", im November 1912 dort von den Tribünen, ja von der alten Kanzel herab das Ideal des Friedens verkünden und der „Machtgier" den Krieg erklären durften. Und dann der Weltkrieg, den wieder Basel als alte Völkerwarte (vergl. S. 34. 118) so nahe wie keine andere neutrale Großstadt vor seinen Augen und Ohren erlebt. Und endlich, wer wird nicht mit dem Verfasser sich die Frage vorlegen, wie wohl Jakob Burckhardt mit seinem düster leuchtenden Auge dieses größte geschichtliche Weltbeben angeschaut hätte, das er vorgeahnt zu haben scheint (vergl. S. 75. 88)? Doch die Antwort liegt schon nach dem S. 69 f. 94 ff. 119. 125. 128 Angeführten nicht so glatt an der Oberfläche, als es scheinen mag, und wo lebt der Mann, der darüber schon ganz unbefangen urteilen kann? So heißt es hier bei allem Anreiz zu weiteren Ausspinnungen: principiis obsta und manum

de tabula! Galt es doch dem Verfasser, durch Zurückhaltung nachträglicher Zusätze und selbst des eigenen Urteils die Sachlichkeit und Geschlossenheit dieser Studie zu wahren und zunächst nur der vielfachen und seit Jahren vergeblichen Nachfrage nach Abzügen zu entsprechen, die wohl begreiflich scheint bei dem unverlöschten Interesse an Jakob Burckhardt, das sich jetzt bei der nahenden Hundertjahrfeier seiner Geburt noch steigern dürfte. So fühlte sich der Verfasser gedrängt, die Arbeit, so wie sie vor eineinhalb Lustren zu Ehren unserer alma mater geschrieben wurde, noch einmal anzubieten zu Ehren ihres größten Sohnes.

Inhalt.

I. Stellung zur Philosophie.

Diese Studie muß damit beginnen, hinter ihren Titel ein Fragezeichen zu setzen, und der Verfasser, der auch sogleich bekennen muß, daß er den großen Meister, von dem er hier handelt, persönlich kaum noch gekannt hat, daß er sich also leider nicht an viele momentane Eindrücke, sondern nur an einige monumentale Werke[1]) halten kann, hört schon den Einwurf: er habe auch sachlich den Meister verkannt, wenn er ihn hier unter das Schema eines Begriffs schiebt, in einem Berufe vorführt, den Jakob Burckhardt mit allen Kräften abgelehnt hätte und wirklich abgelehnt hat. Macht er doch in den „Weltgeschichtlichen Betrachtungen", die ja für unser Thema besonders in Frage kommen, einen scharfen Schnitt zwischen den „Geschichtsphilosophen" und „uns"[2]), und erklärt sogleich S. 2 programmatisch und zugleich dogmatisch: „Wir geben vor allem keine Geschichtsphilosophie. Diese ist ein Kentaur, eine contradictio in adjecto." Deutlicher kann wohl die Absage nicht sein, und sie übertrifft noch J. Burckhardts Abkehr vom Philosophischen allgemein, die um so auffallender ist bei einem Begründer der Kulturgeschichte, der gerade die geistigen Faktoren in den Vordergrund rückt und gerade in Griechentum, Zeit Konstantins und Renaissance drei philosophisch bewegte Zeitalter aufrollt.

Nicht etwa, daß er der Philosophie Worte der Anerkennung versagt! Da sind ihm „die starken Bewegungen in

der neueren Philosophie bedeutend an sich"; die Philosophie „steht hoch über der Geschichte" als „der höchste Zweig der Kultur"; „mit den großen Philosophen erst beginnt das Gebiet der eigentlichen Größe", und die Poesie „folgt in der hohen Mitte zwischen der Philosophie und den Künsten"[3]. Indessen ist gerade das höchste Lob bei Jakob Burckhardt nicht unverdächtig. Es gilt bei ihm, der vom Genie schon die Polyphonie der Seele hat, sie vor dem monotonen Philister voraushat, den oft gar anders schwingenden Oberton oder besser Unterton stets mitzuhören, der hinter dem feierlichsten Pathos um so feiner lächelt, hinter der volltönigsten Bewunderung um so scheuer sich retiriert. Solche psychologische Akustik wird historisch wichtig, ja notwendig bei der Streitfrage nach dem Verhältnis Burckhardts zu Nietzsche, das, wie R. Richter treffend bemerkt[4], nicht „in eindeutige Schlagworte zu bannen" ist, was übrigens auch bei Bernoulli[5] nicht geschieht. Heinr. Gelzer[6], Overbeck[7] und Peter Gast[8] waren nicht die einzigen, die bei Burckhardt im Hintergrund eine Skepsis fast bis zur Ironie oder eine Scheu fast bis zum Grauen gegen Nietzsche beobachteten, wie sie für den Kenner der Geistesart beider an sich schon begreiflich, ja notwendig erscheint und doch eine bestimmte Gemeinsamkeit und eine teilnehmende hohe Wertschätzung namentlich in früherer Zeit bei dem älteren so wenig ausschließt wie bei dem jüngeren eine bleibende Verehrung. Es ist in Burckhardts Stellung zu diesem jüngeren Freunde manches, das an Kants Abwehr gegen die „abenteuerlichen" Konsequenzen seines Jüngers Fichte erinnert oder an Goethes Vorhalt gegen die bewundernden Romantiker, und der Basler Klassizist mochte den Euphorionsturz dessen schon lange erwarten, den er laut den Dankbriefen für die übersandten Schriften mit bewunderndem Schauder „auf den schwindelnden Felsgraten", „auf den höchsten Gebirgsgraten," „auf so hoch über mir befindlicher Warte" wandeln sah.

In solchen Bildern kommt seine Stimmung gegenüber der Philosophie überhaupt zum Ausdruck. „Zeitlebens bin ich kein philosophischer Kopf gewesen, und schon die Vergangenheit der Philosophie ist mir so viel als fremd," bekennt er in einem weiteren Dankbriefe mit seiner so lächelnd übertreibenden Bescheidenheit, wie sie nur noch ein Philosoph hatte: Sokrates. Doch weiß Burckhardt wirklich nicht nur von sich persönlich, sondern auch in der historischen Darstellung die Philosophie mit schöner Reverenz zurückzuschieben. Schon Carriere vermißte die Behandlung der Philosophie in der „Kultur der Renaissance", obgleich sie schließt mit einem herrlichen Ausblick auf die ideale Erkenntnis der platonischen Akademie. Doch es bleibt Fernblick, und auch sonst überläßt Burckhardt die Schulsysteme der Denker, ja den Inhalt der Philosophie fast ganz ihren Historikern und beschränkt sich „gerne" auf breitere Kulturwirkungen[9]). Er zieht da einen kräftigen Strich zwischen Philosophie und Volksgeist[10]), aber die Schriften der Denker interessieren ihn nicht, sofern sie sich über den Volksgeist erheben, sondern nur sofern sie ihn doch noch spiegeln, von dem sie auch eher noch abhängig seien[11]), als daß sie etwa auf ihn Einfluß hätten, und er wird hier nicht müde, die Ohnmacht der Philosophie gegenüber den geschichtlichen Mächten und namentlich gegenüber dem Volksglauben zu betonen[12]). Er findet, daß die Philosophie „eigenmächtig", „willkürlich" überall sich „einmischte," „eindrängte"[13]), und findet „das Gesamtresultat" der antiken Systeme „null im Verhältnis zu dem großen Aufsehen" und ihre Leistung bei den neueren Darstellern „beträchtlich" überschätzt[14]). Er lächelt gar fein über die Anstrengungen der antiken Philosophiegeschichte, über die verehrenden Philosophenjünger, über die Philosophen als Tyrannengegner, als die sie viel zu spät kamen und nur berühmt wurden, weil andere Zelebritäten weggestorben waren, während sie selber oft im Herzen tyrannisch waren[15]). Er kann sich die Mienen der delphischen Priester ausmalen,

als ihnen zugemutet wird, Sokrates für den weisesten zu erklären, und der Ernst droht ihm auszugehen, wenn Platon als einträchtige Staatslenker Philosophen fordert[16]. Er entschuldigt die Verspottung und Verachtung der Philosophen in der Antike und empfindet „kein großes Mitleiden" mit ihnen, da sie bei allem Gerede von Tugend und Menschenliebe als einzige Fanatiker unter den Griechen „mit pfäffischem Gekläff", ja mit den bedenklichsten Mitteln sich gegenseitig bekämpften[17]. Er weiß wohl, daß die Einzelwissenschaften „oft gar nicht wissen, durch welche Fäden sie von den Gedanken der großen Philosophen abhängen," aber er fragt, ob nicht die Spekulation der präzisen Forschung wesentliche Kräfte entzog[18]. Er schätzt die Selbständigkeit der alten Philosophen, aber sie sei mit großer Selbstschätzung und Eitelkeit verbunden; er schätzt ihre ethischen Bestrebungen, aber sie seien so aufdringlich, so blind optimistisch gewesen, daß gegen das „ethische Gerede" der Philosophen die Sophisten „eine Erquickung" gewesen seien; er schätzt jene als Befreier vom Staat, als die ersten reinen Bildungsmenschen; aber sie seien auch keine Kriegshelden; er schätzt ihren Freiheitssinn, der sogar viele Sklaven zu Philosophen machte — „vermutlich", weil sie bei der Dressur dazu herhalten mußten und nicht davongehn konnten[19].

Der dritte Band der griechischen Kulturgeschichte, der im ersten Abschnitt „die bildende Kunst" behandelt, bietet zuletzt auch einen Teilabschnitt „zur Philosophie", und mit weitestem Blick umwandert da Burckhardt die ganze alte Philosophie von außen her, zeigt überaus lehrreich, wie sie in Wort, Leben, Forschung eingeht, zeigt sie der Reihe nach gleichsam als Fortsetzung der Sprache, als „Bruch mit dem Mythus", als Redekunst, als Bildung der freien Persönlichkeit und auch der Wissenschaften, zeigt sie in allen ihren Beziehungen, nur nicht in ihrem eigenen Wesen, ihrer eigenen Entwicklung; er spricht mit umfassender Kenntnis, wenn auch weniger moderner Kritik von der Lebensweise, dem

„Personal", den Feindschaften, den Lehrorten, den Schriftformen der alten Denker, doch am wenigsten von ihren Gedanken. Nicht daß er sie verachtet! Es lebt zuviel Raffaelischer Geist in ihm, als daß er nicht der Schule von Athen seine Ehrfurcht bezeugen sollte[20], ja die großen Philosophen sind ihm Repräsentanten des Geistes, Weltüberschauer, unersetzliche Veranschaulicher und Verewiger des Zeit- und Weltgehalts und Schöpfer freier und großer Bilder aus dem Innern heraus gleich den großen Dichtern und Künstlern[21]. Dabei wird es deutlich: er liebt an den Philosophen, was sie mit den Künstlern gemein haben, und er lehnt ab an ihnen, was sie von den Künstlern scheidet: die Abstraktion, die auf Anschauung verzichtet.

Schon in den Briefen der Jahre 1842 und 43 ist er sich darüber verblüffend klar: „Überhaupt werdet ihr längst den einseitigen Hang meiner Natur zur Anschauung erkannt haben. Ich habe mein Leben lang noch nie philosophisch gedacht und überhaupt noch keinen einzigen Gedanken gehabt, der sich nicht an ein Äußeres angeschlossen hätte." „Du weißt, wie schwach ich im Räsonnieren bin"[22]. Und so bekennt er noch Nietzsche: „In den Tempel des eigentlichen Denkens bin ich bekanntlich nie eingedrungen, sondern habe mich zeitlebens in Hof und Hallen des Peribolos ergötzt, wo das Bildliche im weitesten Sinne des Wortes regiert"[23]. Für ihn haben Poesie und Kunst es vor der Philosophie voraus, daß sie „sinnbildlich" sprechen[24]; er beansprucht auch im Cicerone nicht „die Idee eines Kunstwerks zu verfolgen und auszusprechen", und so graut ihm auch vor einer Kunst, die der Ästhetik und den Ideensuchern in die Hände fällt[25], und so preist er es „als das größte Glück" für die antike Kunst, daß sie „in einer Zeit, da sonst alles zerschwatzt wurde, den unendlichen Vorzug" hatte, „frei von aller Gebundenheit an Theorien," frei „vom Gerede" zu bleiben und von „einer umständlichen, vielleicht sehr verhängnisvollen Ästhetik". Trotz mancher „blinden Räsonnements über die Künste"

und „halsbrechender ästhetischer Parallelen“ zeigten doch die antiken Philosophen ein „erstaunliches“ Stillschweigen über die Kunst, ein Stillschweigen auch des Neides, der Feindschaft, der Verachtung. Denn die Künstler galten als Banausen und sie verherrlichten den Mythus, von dem die Denker zu befreien suchten. „Der Gedanke war der Feind der schönen und überreichen Bildlichkeit“ — so klagt Jakob Burckhardt[26]). Heilig ist ihm das Bild, die lebendige Gestalt.

Dennoch ist es so wenig bloße Ironie wie bloßes Lob, wenn ihm die Philosophie zum „höchsten Zweig der Kultur“ steigt. Der höchste Zweig kommt am spätesten, und am spätesten kommt die Reflexion und singt ihr Abendlied. Erst bei einbrechender Dämmerung beginnt die Eule der Minerva ihren Flug — dies Hegelwort von der Philosophie tönte unbewußt in Burckhardts Ohren, und so ist ihm die Philosophie die Reflexion, die spät, zu spät kommende, nachher besser wissende[27]), die Aufklärung, die zuletzt die lebendige Gestalt aushöhlt, die den Gedanken skeptisch bricht und die Poesie verdünnt[28]), die das sinkende plastische Vermögen auch in der Politik schließlich in die Utopie versinken läßt[29]), vornehmlich aber die Religion kritisch, häretisch, sophistisch zersetzt[30]). Gewiß, die Philosophie habe die Religion wie die Moral zu reinigen versucht[31]), aber zu retten vermochte sie die sinkende nicht mit ihren rationalistischen Deutungen und ihren mühevoll nachgemachten, ja „holperigen“ Mythen[32]), und sie sei darüber selber in mystischen Aberglauben bis zur dunkelsten, abgeschmacktesten Dämonologie verfallen[33]). Dabei liebe sie es, ihre Termini zu vergöttlichen, ihre Kategorien allegorisch zu personifizieren, für ihre Symbolik den Buchstaben zu „martern,“ zu „peinigen“ und Begriffe zu spalten[34]). Der Renaissance gebühre ewiger Dank, daß sie außer dem logischen Begriff der Menschheit nun auch die Sache kenne, und „glücklicherweise begann die Erkenntnis des geistigen Menschen nicht mit dem Grübeln nach einer theoretischen Psychologie — — sondern mit der

Gabe der Beobachtung und Schilderung, wenn auch mit „theoretischem Ballast“ und „überlebten Kategorien“. Cardanus' Lebensbeschreibung übertöne sein Andenken in der Philosophie, und Bojardos bunte Erfindungsfülle spotte aller Schuldefinitionen der Epik[35]).

Im ganzen darf man sagen: die Philosophie ist für Burckhardt zu künstlich, um künstlerisch zu sein; sie mechanisiert ihm das Organische, sie ist ihm ein Absterbeprozeß, ein Abend — und doch auch ein Morgen, ein Fortschritt. Die Aufklärung ernüchtert, aber sie erweckt auch das Individuum; die Aufklärung ist ein Zerstörer, aber auch ein Befreier, und so hat die ganze antike Philosophie für Burckhardt nur einen negativen Sinn: die Zerstörung des Mythus, und einen positiven Sinn: die Befreiung der Persönlichkeit. Und so teilen sich Haß und Liebe in seine Auffassung der alten Denker, und so verteilt sich auch die Liebe auf Früh- und Spätzeit. „Die wahre, unerreichbare Größe des Griechen ist sein Mythus; etwas wie seine Philosophie hätten auch Neuere zustande gebracht,“ erklärt er[35a]), und so schätzt er von den Denkern die ältesten, die dem Mythus noch nahestanden, obgleich sie seine Kritik beginnen, den wundersamen, sittlich gläubigen Pythagoras, der „vielleicht mehr Religionsstifter als Philosoph“ war[36]), die dichtenden Eleaten, findet aber schon die Bildlichkeit des Heraklit und Empedokles „gewaltsam“ und „umständlich“[37]). Auch hier klingt schon als positiver Wert der alten Philosophie die geistige Befreiung durch[38]). Und darum werden sogar die Sophisten verteidigt[39]); darum werden die Kyniker als höchste Steigerer der freien Persönlichkeit mit mehr Lebensweisheit als System trotz ihrer bösen Zunge mit freundlichem Lächeln gestreift[40]); darum hält Burckhardt vor allem seine schützende Hand über seinen Liebling Epikur, der in „scharmanter“ Aufklärung „im höchsten Grade nach dem wirklich freien Menschen strebt“[41]) — daneben noch über Epikurs vielseitigeren Vorläufer Demokrit[42]).

Und nun eine scheinbar abliegende Bemerkung, die weitere Perspektiven öffnet. Erwin Rohde bestritt die Existenz Leukipps, des Vorgängers Demokrits — er folgt hierin wohl einem mir durch einen Ohrenzeugen mitgeteilten Einfall seines Freundes Nietzsche, der hier wieder einem Einfall Epikurs folgt, für den er in seiner Basler Zeit ein auffallendes Interesse zeigt, das wohl in seinen Demokritstudien einen leisen Ansatz hat, aber zu seiner Wagnerromantik in starkem Widerspruch steht. Und nun trifft er sich in der Schätzung dieses Lieblingsphilosophen der Franzosen, die bei ihm der Vorklang einer neuen Denktonart und Lebensstimmung ist, mit Jakob Burckhardt. Er trifft sich auch darin mit ihm, daß er in Demokrit wie in Epikur gerade „den freiesten Menschen" schätzt und den „Widerwillen gegen große Moralworte"; er trifft sich weiter mit ihm in der Schätzung gerade der ältesten Denker[43]) und zwar als „Personen", während ihm die Lehre nur Stoff zu „drei Anekdoten" ist — die der Historiker sonst verachtete, die keiner zu werten, zu verwerten wußte wie Jakob Burckhardt. Vor allem aber, wenn für Burckhardt „die wahre, unerreichbare Größe des Griechen sein Mythus" ist, so verkündet Nietzsche in seiner Basler Zeit: „Nur wohin der Strahl des Mythus fällt, da leuchtet das Leben des Griechen." „Ohne Mythus aber geht jede Kultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft verlustig." So offenbart sich Nietzsches „Geburt der Tragödie" als unverkennbare Parallele zu Burckhardts „Griechischer Kulturgeschichte" im Kultus des Mythus, aber auch im Protest gegen die ihn auflösende Philosophie, und der hier von Nietzsche schwer angeklagte Sokrates ist auch für Burckhardt unleidlich[44]), und beide verbinden ihn mit Euripides[45]), in dem sie den Verfall der Tragödie finden. Jene beiden Werke entstanden gleichzeitig in der Zeit des regsten Geistesverkehrs Burckhardts und Nietzsches, die „Griechische Kulturgeschichte" der Anlage nach etwa ein Jahr vor, und im Abschluß als (Nietzsche nur

indirekt bekanntes) Kolleg etwa ein Jahr nach der „Geburt der Tragödie“[46]), die darin später zitiert wird[47]) und gemäß deren großer, nun erst von Bethe auf strengerem Wege gesicherter These auch Burckhardt verkündet: „aus der Musik — — erhebt sich — — das zunächst dionysische, dann dem ganzen Mythus gewidmete Drama“[48]). Aber das Dionysische und die Musik treten für den apollinischen und plastischen Geist eines Jakob Burckhardt deutlich zurück[49]), während er im ersten Abschnitt schon die Griechen als das Volk des Mythus vorstellt. Nietzsche dagegen, dem die bildenden Künste im Grunde „oberflächlich erscheinen“, erkennt doch an, daß die griechische Tragödie zum „dionysischen Chor“ „eine apollinische Bilderwelt“ fordert. Und so stellt sich jetzt Nietzsches „Geburt der Tragödie“ in ihrer bewußten Synthese des Dionysischen mit dem Apollinischen dar als eine Verknüpfung Wagners mit Burckhardt. Gewiß ein Kentaur und gewiß nur lebensfähig, weil eben doch noch die dionysische Naturkraft das aufgesetzte apollinische Menschenbild überströmt. Aber der Verkehr mit Burckhardt mußte Nietzsche mehr, als man bisher in Rechnung zog, in der Abkehr von Wagner bestärken und zugleich in dem neuen Ideal des „freien Geistes“, das er nun im „Menschlichen, Allzumenschlichen“ verkündet, in dem „souveränen Buch“, wie Burckhardt es sogleich begrüßte, das „zur Vermehrung der Unabhängigkeit in der Welt“ beitragen werde.

Denn die Befreiung der Persönlichkeit bleibt für ihn die einzige wesentliche Leistung der Philosophie, und die Frage der Freiheit — mit den anschließenden Lebensfragen des Individuums von Glück, Selbstmord, Unsterblichkeit — ist im Grunde die einzige, die ihn auch systematisch interessiert und nach der er Philosophen einstellt und mißt[50]). Neben der inneren Freiheit ist es der ideale Schwung, der für Burckhardt wenigstens manche Denker mit den Künstlern vereinigt, und hier sind seine Freunde, die der platonischen Philosophie als „der schönsten Blüte der antiken Gedanken-

welt" folgen: der „edle" Plotin, der „ahnungsfähige" Pico della Mirandola und Cosimo und Lorenzo de Medici[51]. Sonst aber bleibt seine Verehrung Platons ziemlich platonisch, und es ist klar, was ihn bei diesem doch schwungvollsten der Denker zurückstößt, ja mit Grauen erfüllt: er sieht in Platon weniger den Verfasser des freigeselligen Symposion[52]) als den Verfasser des „Staats" und darin einen „Zwangsstaat" mit „völliger Abdikation des Individuums". Er, dessen Charakter Peter Gast mit dem Worte „Unfanatismus" gut getroffen hat und dem am späteren Nietzsche die „Anlage zu eventueller Tyrannei" bedenklich wird, fand in Platon einen „tyrannischen", „despotischen," „herrschbegierigen, gewalttätigen" Geist, einen „Fanatiker des Tugendgeredes", der einen Optimismus „aufzwingt", eine Kaste „konstruiert", ein „Jenseits arrangiert", „eine Religion verfertigt", sie als „Zwangsreligion" mit „Religionspolizei postuliert" und mit seiner „Kunstpolizei die Kunst zur Ärmlichkeit verdammt", kurz Kunst und Religion, ja, die ganze griechische Kultur „hieratisch stillstellt" und der ganzen Einwohnerschaft, deren Erwerbsleben er verachtet, einen „permanenten Allerweltsaufpasser" bestellt; und nicht genug kann Burckhardt staunen über die „enorme Verblendung" Platons, der nicht sieht, daß seine Utopien unmöglich sind, weil sie dem Wesen des Menschen und noch mehr dem des Griechen widersprechen, indem sie alles niederdrücken, was auf individueller Entwicklung beruht[53]). Und er lächelt, wie nur er lächeln kann, über die sizilischen Mißerfolge der zudringlichen platonischen Politik und Platons falsche Prophezeiungen, und er findet sogar seine Ethik bisweilen mangelhaft und seinen Dialog eine Geduldsprobe[54]), und er verteidigt und würdigt demgegenüber ethische Relativisten und Realisten, wie die Sophisten und Theophrast, ja auch den vielseitigen und ästhetischen Aristoteles, der ihm auch unsympathisch, aber wenigstens kein gewaltsamer Utopist und kein blinder Träumer ist[55]).

Sonst aber erhebt ihm die Philosophie himmelhohe Ansprüche an Leben und Erkenntnis, die sie nicht erfüllen kann[56]), während er selber sich bescheidet, „statt aus allgemeiner philosophischer Betrachtung aprioristisch zu antworten," jedes absolute Urteil abzulehnen[57]); „an einen Standpunkt a priori", schreibt er schon 1842[58]), „kann ich demnach gar nicht glauben; das ist die Sache des Weltgeistes, nicht des Geschichtsmenschen." „Kolossale Ereignisse — entziehen sich wohl überhaupt — — aller geschichtsphilosophischen Konstruktion"[59]). Der Philosoph aber, wie er politisch zum Doktrinären, ja Tyrannischen neige und in „bureaukratischer Überhebung" das Leben binde zur Unfreiheit[60]), halte überhaupt seine Begriffe „so fest und geschlossen als möglich", recht im Gegensatze zum Historiker, der sie „so flüssig und offen als möglich" nehme[61]). Scheint hiernach nicht der „Geschichtsphilosoph" Burckhardt ein Widerspruch?

II. Heimisches Kolorit.

Aber wir müssen das Mißtrauen des großen Historikers gegen die Philosophie größer fassen: vielleicht wird es dadurch kleiner, in seinen Grenzen faßbar. Der historische Künstler, der die lebendige Form liebt, zeigte sich mißtrauisch gegen die Abstraktion, weil sie utopisch ausschweift oder kritisch zersetzt oder bureaukratisch bindet. Aber dieser Künstler erwuchs doch, getrieben und getragen in Raum und Zeit, zugleich als Blüte seiner Heimat wie seiner Epoche.

Daß die Schweiz, das Vaterland so vieler philosophisch gesalbter, reformatorischer Geister vom Schlage eines Zwingli oder Paracelsus, zugleich die Mutter der größten aller Pädagogen, die Mutter Rousseaus und Pestalozzis und auch in wichtigen Entwicklungsjahren die Nährmutter gerade der eifrigsten Erzieher unter den deutschen Philosophen, Fichtes wie Herbarts, Hegels wie Nietzsches, daß diese philosophisch so anregende und angeregte Schweiz doch selber keinen großen Philosophen erzeugt hat, ist eine erstaunliche Tatsache, die aber ihre Erklärung in sich trägt. Der Reformator wie der Erzieher will ein Ideal praktisch machen, und darum gedeiht er in kleinen, doch gesunden Verhältnissen, wo Ideal und Praxis sich um viele Meilen näherrücken, wo der Gedanke, minder gehemmt durch Autoritäten, Massen, Entfernungen, nicht im Kopfe stecken bleibt, sondern leicht sich in Leben umsetzt, wo die freien Bürger, zu jeder Mitwirkung berufen, im Ausgleich lebendiger Praxis die Parteiextreme ertränken. Da hat der Gedanke weder

Raum noch Zeit, weder Trieb noch Bedürfnis, sich selber rein auszuleben aus unerfüllter Sehnsucht nach der Tat, da grünt gar golden der Baum des Lebens und überläßt die graue Theorie dem weiten Horizont des Reiches, wo der Einzelne im Allgemeinen versinkt, gleichsam im Abstrakten atmet. Der große Philosoph ist ein Herrschergeist, und das System ersteht neben dem grünen Tisch der Bureaukratie, wie der „preußische Staatsphilosoph" Hegel Begriffe als Beamte des Geistes in die Provinzen sandte. Die ersten griechischen Philosophen kommen mit den Tyrannen und Staatsordnern, Platons Idealstaat erglänzt als Sonnenuntergang über der gesunkenen Vaterstadt, und in Aristoteles, dem Lehrer Alexanders, lebt der Weltreichsgedanke. Die großen Systeme des 17. Jahrhunderts gehen parallel den höchsten Triumphen des Absolutismus und Militarismus, Wallensteins und Ludwig XIV.

Sie begraben das 16., das letzte, größte Jahrhundert der Renaissance, sie begraben die große Zeit der Schweiz und gerade auch Basels, sie begraben den reinen Geist der Freiheit, dem nichts mehr widerstrebt als der Zwang der Systematik. Und darum gleicht die Schweiz philosophisch ganz der Renaissance: reich an Anregungen, arm an Systemen. Ja, die Schweiz erscheint überhaupt eine stehengebliebene, fortlebende Renaissance, immer wieder erwachend und dem deutschen Wesen, wenn es gar zu fest in Massenrichtung einschwenkt, einen durchlüftenden Hauch partikularer Freiheit zusendend. Wenn die Barockzeit den Völkern Westeuropas die Segel schwellen machte, so war ja die Renaissance der große Festtag Italiens und Deutschlands, und in dieser Zeit der tiefsten Berührung und Auseinandersetzung der beiden Volksgeister mußte gerade als ihr Zwischenland die Schweiz und der Brückenkopf Basel geistig magnetisiert werden. Die Schweiz, verschont von den niedermähenden Stürmen der Restauration, die Deutschland und Italien sich selber entfremdeten, rettete den Geist der Renaissance, und der

große Basler Historiker, in dem sich am reinsten wieder italienischer und deutscher Geist verschmolzen, konnte mit feinen Ohren nachlauschend noch das Festlied der Renaissance auffangen[62]) und ihm ein klassischer Verkünder werden.

Einem Festzug der Renaissance gleicht schon die Kapitelfolge, die lockere Disposition in J. Burckhardts Schriften. Er ist mit Bewußtsein und Willen unsystematisch, er schaut lächelnd auf die „systematische Harmlosigkeit“ seiner Anordnung, auf seinen „halb zufälligen Gedankengang“; er klagt sich einer argen „Willkür“ in seinen Einteilungen, seiner Auswahl an[63]) — wie's der Hirt zum Tor hereintreibt, pflegte er zu sagen. Ist's nicht gut schweizerisch? Es ist so bezeichnend: der finsterste Aberglaube wird ihm „zu einem großen scheußlichen System“, dessen „systematische Darstellung“ er ablehnt[64]). „Wir sind „unwissenschaftlich“ und haben gar keine Methode“[65]). Und er lächelt bei alledem; denn gar so harmlos ist seine Anordnung nicht; auch er hat Methode, nur „nicht die der andern“[66]), und hinter der scheinbaren „Willkür“ des „Zufalls“ birgt sich die Absicht, nur nicht des Systematikers, sondern des Künstlers, des klugen Regisseurs. Die Dinge kommen ihm nicht gezwungen, gerufen, sondern — so lautet seine Lieblingswendung — sie „melden sich“. Er beklagt unsern „abgeschmackten Haß des Verschiedenen, Vielartigen“, „unsere Unfähigkeit des Verständnisses für das Bunte, Zufällige“[67]). Wahrlich, wenn er etwas mit seinem Mitbürger Böcklin gemein hat, so ist's der Renaissancegeist, der Sinn für lebendige Freiheit und Buntheit der Erscheinungen. Doch er eben scheint der philosophischen Abstraktion feindlich, die das Bunte, Einzelne ins graue Allgemeine zwingt. Die Buntheit aber, die frei blieb vom Zwang des Systems, ist schließlich auch die Signatur der Basler Geistesgeschichte, der Jakob Burckhardt entstieg, der Basler Geschichte überhaupt, die eben im Geistesleben bewußt wird, wie es zuletzt am höchsten in Jakob Burckhardt so harmonisch sich ausblühte,

daß daraufhin wohl ein rascher Rückblick hier passend, ja notwendig ist[68]).

Gelegen im Herzen des Kontinents, an der Wende des zentralsten europäischen Stromes, im Übergang vom Alpenland zur Ebene, zwischen drei Gebirgen, zugleich Burg, Straße, Grenze und Brücke, steigt diese Stadt aus einer Buntheit von Lebensbedingungen selber als eine Buntheit auf. Zunächst schon als ein Nebeneinander von zwei Städten, da Kleinbasel als ein ganz anderer Stadttypus, ja als „Widerspiel" zu Großbasel, dabei selber wieder „aus einer Mehrzahl disparater Elemente" erwachsen ist, unter anderer politischer und kirchlicher Herrschaft, wodurch „die Vielheit der auf diesem engen Raum gedrängt nebeneinander geltenden Befugnisse noch vermehrt" wurde[69]). Stand doch schon Großbasel, früh als Kaufmannsstadt selbständig neben der Pfalz entwickelt[70]), unter den konkurrierenden Gewalten von Reich, Bischof und Rat, und im Rat wieder sind durch Jahrhunderte in wechselndem Kräftespiel nebeneinander vertreten Adel, Burger und die bunten Zünfte — denn „der Handwerk mancherlei" findet ein alter Vers in Basel. Dazu der Adel oft noch gespalten und die früheren Geschlechterkämpfe an die italienischen Republiken erinnernd[71])! Und wiederum von der Stadtwelt rechtlich „abgesondert" und wie „entrückt" die ganze Münsterwelt[72]), und „im vollkommenen Gegensatz" zum Domstift das ursprüngliche Waldkloster St. Alban, und dann noch die weitere Ordenswelt! „Die erstaunliche Mannigfaltigkeit städtischen Wesens zeigt sich uns bei diesem wunderbaren Schauspiel, da Orden um Orden in die Stadt einzieht, Kloster nach Kloster sich hier öffnet und eine jede dieser so verschiedenen Schöpfungen ihren Raum, ihren Unterhalt, ihren Anhang und vor allem ihre Arbeit findet." „Das Vielgestaltige und Bewegliche kann überhaupt hier als Charakteristisches gelten. Welche Menge von Abstufungen in diesem auf engem Raum zusammengedrängten Kirchenwesen — — Und jede Form

hat ihre Eigenart, so daß allenthalben Verschiedenheiten bestehen und Gegensätze, welche die Wellen oft hoch gehen lassen. Es genügt, an die Konflikte von Weltklerus und Kloster zu erinnern. Aber auch Orden steht gegen Orden"[73]). Und „diese ganze Basler Kirchenwelt stand in den engsten Beziehungen zu einer verwandten Welt außerhalb der Stadtmauern". „Durch die Menge der Erscheinungen spüren wir ein beständiges Fluten," und ein „beständiges Umherwandern der Mönche" zeigt „Basel als Durchgangsstation auch in diesen Dingen bedeutend und schon sehr frühe von hin- und widerwogenden Kräften bewegt"[74]). Papst und Kaiser und Gegenpapst und Gegenkaiser hatten ihre Parteien in der Stadt wie lange Österreich und die Eidgenossen und im 30-jährigen Kriege Kaiserliche und Franzosen.

Ja, diese alte Römerstadt, erst fränkisch, dann burgundisch geworden und im 11. Jahrhundert „am Kreuzweg zwischen Burgund, Frankreich und Deutschland gelegen", und dann als deutsche Reichsstadt noch lange geltend, als sie schon im Schweizerbunde stand, im 15. Jahrhundert, unter Ludwig XIV. und Napoleon von französischem Regiment bedroht und bedrückt, und so der Reihe nach von allen Himmelsrichtungen her beherrscht, umgeben von aller Buntheit politischer Formen, in Fehden und Bündnissen mit Fürsten, Adel, Städten und Bauernkantonen, ward leicht, wie z. B. im 15. Jahrhundert[74a]), in ein „seltsames Gewirre" gezogen, in „eine allgemeine leidenschaftliche Bewegung, hervorgerufen durch zahlreiche Einzelkräfte. Das Ganze eine Erscheinung, die wir von da an nie mehr aus den Augen verlieren — — Sie erst macht das Bild der Zeit zu einem so reichen — — Und wie bunt ist die Menge dieser Personen — — All dies Leben, wie es in den verschiedenartigsten Nachrichten überliefert wird, scheint durcheinanderzuwirbeln, kreuzt sich in allen möglichen Äußerungen". Und die letzten Fäden solchen reichen Gespinstes zogen sich bis in ferne Länder.

Denn diese deutsche Schweizerstadt, seit alten Zeiten von Italien beeinflußt, durch das Kloster St. Alban, durch ihre oft welschen Bischöfe und auf andern Wegen mächtigste, vielseitigste, wechselreichste, ja gegensätzliche Wirkungen von Frankreich und Burgund empfangend[75]), ein Knotenpunkt der Weltstraßen, die ihre Politik zu sichern sucht[76]), in allen Jahrhunderten von Rompilgern, Kriegern und Händlern in Masse durchzogen, ein internationales Asyl der Flüchtlinge aus allen Religionskriegen und allen Revolutionen, wendet ihre Augen und Fühler nach allen Seiten hin. Ihre Kaufherren und Spediteure schon früh bis weit ins Mittelmeer Waren sendend, ihre Geschlechter zugewandert aus den verschiedensten Sprachgebieten, ihre Geistlichen einst in Paris und Bologna gebildet, ihre Krieger kämpfend in Kreuzzügen und Römerzügen, in Burgunder- und Hussitenkriegen, ihre Ratsherren als Gesandte bei Kaisern und Päpsten, vor Ludwig XIV. wie vor Napoleon, beim westfälischen Frieden wie beim Wiener Kongreß, und ihre freiwilligen Kräfte auch späterhin noch so weit und hoch verstreut, daß allein in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts das damals so kleine Basel einzelne Generale und Obersten stellt in französischen, preußischen, dänischen, kurkölnischen und sächsischen Diensten, dazu einen englischen Gesandten in Wien, einen Oberst bei der ostindischen Kompagnie, einen Befehlshaber der eidgenössischen Truppen und einen Generalissimus in Neapel und Vizekönig von Sizilien[77]).

Doch der Beruf Basels zur Buntheit der Beziehungen[78]) erlebte seine höchsten Triumphe beim großen Konzil, das vier Jahrhunderte früher schon in einer Reichs- und Kirchenversammlung hier sein Vorspiel hatte und zu dessen Sitz die Stadt vor allem gewählt wurde, weil sie als gallisch-germanische Grenzstadt neutral und so im Herzen Europas lag, daß im Wege dahin „der Ungar vor dem Spanier, der Gethe vor dem Sikuler nichts voraus“ habe[79]). Und damals durfte die Stadt „Zentrum der Christenheit“ heißen

und sah in ihren Mauern mit Kaiser und Fürsten und dem ganzen Reichstag exotische Patriarchen und Kardinäle in Fülle, ja mehr als hundert Mitren, hörte im Münster den Kardinal von Cypern wie den Bischof von Kreta, sah Hussitenführer und Apostel der Lithauer, Gesandte Kastiliens, des griechischen Kaisers wie des Sultans mit farbenbuntestem Gefolge, Exequien für die Könige von Polen und Portugal, Begräbnisse englischer, italienischer und holländischer Bischöfe, sah ein Kommen und Gehen aller Nationen, aller Berufe und Gewerbe wie aller Stände vom Kaiser bis zum Knecht und Krämer, vom Papst bis zum Gaukler und hörte fast zwei Jahrzehnte hindurch ein Reden in allen Zungen, ein Disputieren der glänzendsten Sprecher Europas. Und von all dem behielt die Stadt einen unverwischbaren Geistesstempel nicht nur in ihrem Sinn für das Treiben der Kommissionen, Kongresse und Weltmissionen; als indirekte Nachwirkungen, gleichsam als Erben des Konzils erblühten hier Universität und Buchdruck, der auch die Gelehrtenwelt mit ihrer internationalen Sprache nach Basel zog, die Völker und Zeiten vermittelte, sich bis an die Übersetzung des Koran und durch Reuchlin an die Kabbalistik wagte, vor allem aber die Renaissance der Antike förderte, daß Seb. Brant rühmen konnte, daß nun der Rhein die Fluten des Eurotas trage, der Helikon sich den Alpen genähert habe, neben den Fichten im Jura Lorbeer und Epheu wüchsen und Rhätien Nektar und Ambrosia hervorbringe[80]. In Basel, wo Joh. von Ragusa eine griechische Bibliothek hinterlassen, bot sich auch zuerst und allein jenseits der Alpen einem Reuchlin Gelegenheit, Griechisch bei einem Griechen zu lernen. Und dann hatte die vom Papst gestiftete, nach dem Muster Bolognas privilegierte Universität, bei enger Fühlung mit den deutschen Hochschulen, für den französischen Zustrom eine Pariserburs und aus der Schweiz so reichlichen Besuch, daß sich dadurch vielleicht auch Basels Eintritt in die Eidgenossenschaft vorbereitete[81]. Dazu eine heute unerhörte Frei-

zügigkeit der bisweilen nur auf Zeit angestellten Professoren, die auch Spanier und Holländer auf Basler Katheder führte. Man sehe etwa den Basler Wurstisen in Padua vortragen und zu seinen Füßen Galilei[82]), oder auf Basler Kathedern den durch die Welt abenteuernden Wissenschaftsreformator Paracelsus oder den großen Scholastiker Heynlin, der „fast gleichzeitig" in Tübingen, Basel und Bern auftretend zwischen zwei größeren Basler Aufenthalten rasch in Paris Universitätsrektor wird, oder den Lombarden Curio, der in Basel von Kaiser und Papst Rufe erhielt und außerdem nach Savoyen und Siebenbürgen.

Mit der Buntheit der Nationen ging eine Buntheit der Richtungen wie der Fächer zusammen, daß Erasmus hier sich in einem Museum fühlte[83]). Neben vielfach italienischen Lehrern des römischen Rechts große Gräzisten und gar Hebraisten vom Range eines Münster und Joh. Buxtorf; neben Häuptern des Realismus aus Paris zahlreiche deutsche Nominalisten; neben dem scholastischen Magister der orator und der poeta laureatus, wie auch die Basler Universität voranging mit der Anerkennung der Poesie als Lehrfach[84]). Wer die geistigen Ahnen Jakob Burckhardts sucht, in dem der magister so wunderbar mit dem poeta und dem orator verschmolz, muß zurückschauen auf jene Humanistenzeit.

Der Humanist selber aber wird nach Burckhardt „zur größten Vielseitigkeit aufgefordert"[85]) und verkörpert schon eine Fülle geistiger Interessen, einen Sinn für Lebensbuntheit[86]), der auch nach künstlerischer Erlösung drängt. Neben der Polyhistorie des Erasmus, der selbst einst Maler war, entfaltete Holbein seine Farbenharmonie, wie neben der Welt- und Kunsthistorie Burckhardts in Böcklin der heißeste Kolorismus aufblühte in dieser Stadt, in der man früh schon den bunten Buchschmuck[87]) und dann die bunte Seide und immer die bunte Fastnacht pflegte. Und nicht zufällig lebten gern und lange in dieser Stadt der Autor des Lobs der Narrheit und der Dichter des Narrenschiffs, der

hier wohl an die Fastnacht anknüpft[88]). Auch der Totentanz zeigt den Blick für das Charakteristische, für die Buntheit der Typen, und am Reichtum der Kontraste erlabt sich und schärft sich der hier so lebendige Sinn für Komik, Satire und Kritik.

Neben dem Narr aber wohnt der Ketzer; doch der Ketzer wohnt nur neben dem Heiligtum, und Basel wird schon von Aeneas Sylvius als Sitz der Frömmigkeit gepriesen. Wunderbar, wie reich hier die Kontraste des Glaubens und Denkens aufeinanderschlagen! Vom Mittelalter her wetteiferten in Basel als Kanzelredner die hierarchisch spekulativen Dominikaner und die praktisch freien Franziskaner, und die Bischofsstadt, in der einst der von Burckhardt gepriesene theokratische Scholastiker Albertus Magnus den Chor der Predigerkirche eingeweiht, galt als Ketzerstadt, in die Waldenser und Beginen einzogen und wo der genius loci so gut zu den Mystikern stimmte[89]), wo große freimütige Prediger und z. T. auch Feinde der Hierarchie und der kirchlichen Dogmen ihre Ausbildung oder Wirkung fanden: Geiler von Kaisersberg und Heinrich von Nördlingen, Joh. Tauler und Joh. von Wesel, Nikolaus von Basel und Andreas von Krain. Und dabei hatte ja im Konzil die Hierarchie selber ihr großes Lager in Basel aufgeschlagen, um — ein kirchliches Schisma zu gebären, wie schon vier Jahrhunderte früher in dieser Stadt, und die Parteien des Konzils gerieten so heftig aneinander, daß die Polizei des Rats Frieden stiften mußte. Und dann die harten Kämpfe der Reformation! Und wie vorher Weltklerus und Orden und die Orden untereinander gestritten, so stritten in der neuen Kirche Grynäus und Myconius mit einem Karlstadt, so stritten die Pfarrer mit der Universität, und in der Universität selber Realisten und Nominalisten so heiß, daß nach diesem philosophischen Gegensatz die Bursen der Studenten sich schieden und die Fakultät schließlich in zwei Dekanate und Abteilungen sich spaltete.

Aber wie nahe drängten sich hier auch ohne Streit die philosophisch-religiösen Kontraste aneinander! Hier, wo der erste deutsche Philosoph, Nikolaus Cusanus, zur kirchlichen Einigung seine concordantia catholica vollendete, hier machte Zwingli seine Studien, ließ Calvin seinen Prophetenzorn schäumen gegen die römische Kirche in seiner ersten institutio, schärfte er in der zweiten die strengen Dogmen der Prädestination, der menschlichen Unfreiheit — hier in der Stadt des Erasmus, des undogmatischen Verfechters des liberum arbitrium. Und hier, wo Calvin seine Dogmen prägte, hier stiegen in Lälio Sozini und in Curioni antidogmatische, rationalistische Gedanken auf, Anfänge der sozinianischen Ketzerei[90]), hier fand — und gar im selben Hause wie Calvin — bald auch Petrus Ramus, der große philosophische Revolutionär, ein Jahr lang gastliche Aufnahme, hier schrieb — alles im selben Menschenalter — der streitbare Taurellus seinen „Triumph der Philosophie", der ihm, dem selbständig Gläubigen, den Vorwurf der Gottlosigkeit zuzog. Und die Individualisten des Glaubens zog es weiter nach Basel, wo im 18. Jahrhundert Spener-Franckesche Pietisten und Herrnhuter wirkten, wo dann die Schwärmereien Juliane von Krüdeners allein eine Volksbewegung entzündeten, wo bis in die Gegenwart der Sektengeist reichere Blüten trieb als anderswo. Und wie noch der werdende Antichrist Nietzsche hier neben dem frommen Gnostiker Steffensen lehrte, so gediehen stets an dieser Stätte, wo die alte „Pfaffengasse" des Rheins die freie Schweiz berührt, in friedlichem Nebeneinander oder wundersamer Kreuzung Frommes und Freies.

Sie kreuzen sich auch heimlich in der Seele Jakob Burckhardts. Es sind die Wurzeln Basels, die sich fast berühren als Gegensätze: Münster und „freie Straße", Pfalz und Brücke, Missionshaus und Weltbahnhof. Und so blieb es als Basels geistige Signatur: ein ruhender Pol in der Erscheinungen Flucht, in der Brandung des Völkerverkehrs ein fester Port,

historische Pietät und zurückhaltende Eigenart in der Freiheit des Fortschritts, partikulare Treue in kosmopolitischer Weite. Und so gingen hier nebeneinander freie Buntheit und Familienerblichkeit in Wissenschaften und Zunftgewerben. Und so wuchs hier neben dem Stadtschreiber der Weltreisende, und so gedieh hier klassisch wie nirgendwo die Lokalhistorie und daneben gerade die Welthistorie. Doch nicht als Gegensatz. Isaak Iselin, der die „Geschichte der Menschheit“ schrieb, gab doch das Muster des Lokalpatrioten, und auch der Autor der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ hat seiner Stadt, deren Geschichte er selber einst schreiben wollte[91]), im Leben bewußte Treue gewahrt, während die jüngste größere Stadtgeschichte wiederum den Zusammenhang sucht „mit dem Weltgeschichtlichen und seinen Gesetzen“[92]).

Doch bei allem Reichtum welthistorischer Beziehung zeigt diese Stadt doch keine welthistorische Macht. „Das Mächtige, das Heroische mangelt,“ konstatiert ihr Historiker[93]) und muß zeigen, wie in ihrer Politik und Kriegführung mehr sorgsame Vorsicht als Heldenkraft, mehr schwankende Neutralität und ruhiges Maß als der große Stil und die grausame Entschlossenheit des Eroberers sich betätigten[94]), und wie „die entwickeltste, persönlichste Figur der früheren Basler Geschichte“, deren Geist „in staatlichen Dingen auch später herrschend blieb“, ein „kluger Geschäftsmann“ war, „im Verkehr mit aller Welt durchgerüttelt und erzogen“[95]). Und wer dann in Basels große Kulturzeit zurückschauend findet, daß ein Erasmus eben doch kein Luther, ein Ökolampad kein Zwingli war, daß Calvins Basler Adressaten, die Grynäus, Myconius, Sulzer ihm gegenüber so weich, so zagend, so vermittelnd erscheinen, daß die feste Hand und die starke Bewegung der Reformation in Zürich, Genf und Straßburg so viel spürbarer ist als in Basel, daß hier ein Erasmus, ein Glarean ihr vorarbeiten und doch wie die Mehrzahl der Professoren davor zurückschrecken, der wird sich erinnern, daß auch in Jakob Burckhardt ein „Unfanatismus“

lebte[96]) und eine Scheu vor der lauten Tat, die meist den Zwang der Einseitigkeit fordert.

Aber ist es nicht selbstverständlich? Der Mangel an geschlossener Kraft ist eben Kehrseite und oft Kennzeichen der Vielseitigkeit, und die Buntheit lebt eben nur in der Freiheit vom Zwang. Gerade die bunte Vielheit der Kräfte konnte die Kraft mindern, konnte in der Kriegführung die Disziplin schädigen und im Stadtregiment den mächtigen Zug hemmen[97]). Dafür hemmte sie auch das „gewaltsam Ausschließliche“ und förderte das „Zusammenwirken von Kräften“ — denn „schon die Ratsverfassung schloß Einseitigkeit aus, und das Ende der Entwicklung zeigt sich als Ergebnis einer gemeinsamen Arbeit, verschiedener Anschauungen und verschiedener Fähigkeiten“[98]). Für den Mangel des Heroischen entschädigt hier der „eigene Reiz“ „zahlreicher Einzelheiten“, für den Mangel großer Gestalten das berauschend volle Gewühl der Einzelkräfte[99]). Gerade die Fülle der Individuen hemmte den Großen, und gerade sein Zurückbleiben öffnete die Bahn für die Fülle der Individuen. Gerade die wogende Menge der Parteien in und um Basel, der Rücksicht fordernden politischen, religiösen, sozialen Kräfte gab der Stadt die Rolle des bedächtigen Zauderers, aber auch des klugen, maßvollen Mittlers, gab ihr damit schon die Rolle, die ihr in der berühmten Neutralitätsklausel beim Eintritt in die Eidgenossenschaft auf den Leib geschrieben war: Vermittlung suchen und sonst stillsitzen und nicht Partei ergreifen. Wenn sich dabei, sagt Andr. Heusler[100]), „vielleicht Basel hie und da mehr zurückgehalten, als manche jetzt billigen“: „sein Maßhalten und seine auf Vermittlung der schroffen Parteigegensätze gerichteten Bestrebungen beruhen in der richtigen Erkenntnis, daß auf diesem Wege der Wohlfahrt der Eidgenossenschaft besser gedient sei und daß es auf diesem Gebiete auch leistungsfähiger sei als in schroffer Parteistellung“. Und mußte nicht endlich gerade auch der Reichtum welthistorischer Beziehung in dieser Grenz-

stadt ständig die Bildung welthistorischer Macht durchkreuzen?

Basel blieb Stadtstaat, ist es so ausschließlich, daß es darin seinesgleichen nicht mehr hat auf der ganzen Erde, und ist es so historisch bewußt, daß es damit schon den Blick lenkt auf die Parallelen in Hellas und Renaissance. Die Hansestädte, diese durch den Seehandel nach außen gewandten Machtzentren, gleichen eher Korinth, Venedig, Genua. Aber die nach innen lebende Polis ist's, die es dem Basler Burckhardt angetan hat; Athen und Florenz sind's, um derentwillen er seine historischen Hauptwerke schrieb. Die Hochblüte von Hellas und der Renaissance bedeutet den Triumph des freien Stadtgeistes über die Landherrschaft. Die Stadt als solche lebt gegenüber dem Land schon differenzierter, in reicherer Buntheit der Berufe und Interessen. Es ist bezeichnend, daß im Basel der Renaissance mehr die feinsinnig Vielseitigen und Vielgeschäftigen als die kraftvoll Einseitigen heimisch waren oder sich heimisch fühlten, mehr ein Aeneas Sylvius oder Erasmus, ein Seb. Münster, Glarean und Pantaleon, deren Interessenfülle fast noch übertroffen ward von den Platter und Amerbach. Solche Vielseitigkeit der Interessen entsprach dem Charakter einer Stadt, in der wie nirgendwo Religion, Wissenschaft, Kunst, Handel und Gewerbe nebeneinander regierten, ohne daß eine dieser Mächte das zwingende oder auch nur das vorherrschende Gepräge gab. Und sie entsprach der freien Buntheit der Geistesrichtungen, die gerade hier nur gedieh, weil man eben die feste Hand, die einseitig zwingende, nicht hatte, aber auch nicht wollte. Kam doch der Buchdruck auch hier zur Hochblüte, weil er durch die Fürsorge des Rats sich frei vom Zunftzwang entfalten konnte[101]).

Lehrreich genug ist's, wie Basel sich hier seiner Stelle als Brückenkopf auch im geistigen Sinn, seiner Rolle als Mittler und ursprünglich als Völkervermittler bewußt ist. Pariser „Realismus" und deutscher „Nominalismus" treffen

hier im Wettstreit zusammen. Aber während französischer Absolutismus den Nominalismus verfolgt, während die berühmtesten deutschen Universitäten nur einen der „beiden Wege" zulassen, lautet die Entscheidung in Basel auf ein Nebeneinander beider mit der wahrhaft klassischen Begründung, daß nach der Stiftungsurkunde der Universität das Studium in Basel frei sei für alle Wissenschaften, daß die Grenzstadt mit verschiedenen Völkern auch verschiedene Gelehrtenrichtungen aufzunehmen berufen sei, zumal durch die Betrachtung des Verschiedenen der Wert der Dinge deutlicher und der menschliche Geist geschärft werde[102]. Und gerade dieses Nebeneinander der Richtungen diente damals wie heute der Universität zum Heile. Auch nachdem sie den internationalen Charakter verloren, „ließ man den verschiedenen Richtungen freien Spielraum. — — Nirgends ist eine Spur von Bevormundung durch die Obrigkeit, nirgends ein Aufdringen dieser oder jener Richtung sichtbar; wo eingegriffen wird, ist es im Sinne der Freiheit, zur Beschützung der schwächern Partei gegen die Unterdrückung von Seite der stärkern in der Anstalt selbst"[103].

Und nun sehe man diese Stadt, die den Hirtenstab im Wappen trägt und einem Völkerfrieden den Namen gab, die ihren höchsten Moment in einem Konzil erlebt, das zum Glaubensfrieden, zur Einigung auch mit der griechischen Kirche berufen, selbst den Hussiten Konzessionen macht und durch seine Milde gegen Ketzer den Protest des Papstes heraufbeschwört, sehe diese Stadt, die auch sonst so oft der Sitz von Ausgleichsverhandlungen war und so oft und erfolgreich den Mittler machte unter den Nachbarn und namentlich unter den Eidgenossen[104]), die im Mittelalter ihren Rat „Wahrer der Einungen" nannte[105]) und in der Gegenwart die Theorie des Parteienausgleichs durch Proportionalwahl entwickelte, sehe, wie diese friedlich fromme Brückenstadt im milden Klima seit alten Zeiten ihren Schirm hielt nicht nur über die Armen durch reiche Anstalten stets bereiter

Wohltätigkeit, sondern auch über die Flüchtlinge aus Verfolgungen und Kriegen bis tief ins letzte Jahrhundert hinein, wie hier in der größten religiösen Sturmzeit nach einem Tauler ein Karlstadt, Glarean, Sulzer und wie viele andere noch Schutz und Heim fanden, wie in den calvinistischen Glaubenskämpfen von Basel aus Curio und Castellio „als Vorkämpfer der Glaubensfreiheit“ auftreten, Grynäus, Myconius und sonst die Basler Versöhnung und kirchlichen Frieden suchen, zwischen Genf und Bern und in Genf selber vermitteln, „allzeit für alle Verfolgten hilfsbereit“ fern aller dogmatisch intellektuellen Schärfe, Gott als „Gott des Friedens, nicht der Zwietracht“ und als „Gott aller Menschen“ verkünden[106]), — wer all dies sieht und auch wie diese fromme Stadt mit den frömmsten die freiesten Theologen berief von Joh. von Wesel bis Overbeck und dem weltverlassenen Erzketzer Nietzsche Pension gewährte, wie sie 1824 im Schutz verfolgter Professoren sogar einem Großstaat zu trotzen wagte, der wird in solcher Friedlichkeit nicht nur sentimentale Schwäche, sondern neben der gläubigen Caritas auch weitschauenden Sinn für jedes Lebensrecht und für die Freiheit bunter Entfaltung erkennen. Die Friedlichkeit des Charakters und des Verhaltens entsprach der Friedlichkeit des Erlebens, und Historiker auch des Basler Geisteslebens haben den erstaunlich, ja, vielleicht einzigartig ruhigen Verlauf der Basler Geschichte mitten in allen ringsumher tobenden Stürmen der Jahrhunderte hervorgehoben[107]). Wer will hier Ursache und Folge scheiden? Inneres und Äußeres, Charakter und Schicksal mußten einander antwortend zusammenwirken.

Und doch! Wenn diese Stadt auch in ihrem ruhigen Gang keine Macht entwickelt hat, so geht es doch wie ein alter Schauer durch sie von Erinnerungen an plötzliche Episoden, durch die Natur- und Menschengewalten sie erschreckten. Vor einem Jahrtausend von den Ungarn als „Kriegern Satans“ dem Erdboden gleichgemacht, vor einem

halben Jahrtausend von den Greueln des „Schinderkriegs" bedroht, öfter von Brand, Pest und Hungersnot heimgesucht, ward sie berühmt durch ein Erdbeben, das ihr noch nach hundert Jahren die Feinde als göttliche Strafe vorhalten, und durch den „Tod zu Basel", durch ein künstlerisches „memento mori". Und wie überhaupt in Jakob Burckhardt der Stadtgeist lebendig bewußt ward, so spricht in ihm auch jenes tragische Grundgefühl, jener alte Schauer, der sich doch zugleich in Kunst auslöst, der Schauer vor aller Gewalt, vor der Macht als etwas Plötzlichem, Fremdem, Feindlichem und doch Nahem.

Denn die Macht, die diese Stadt nicht entfalten konnte, hat sie in reichster Fülle schauen dürfen. Sie hat Hof- und Fürstentage, Reichstage und Kirchenversammlungen in ihren Mauern gesehen; sie hat durch das Mittelalter hindurch eine lange Reihe von Kaisern festlich empfangen und auch als Schweizerstadt noch Oberherrn des Reichs und die Herrscher der Allianz wie Napoleon begrüßt und beherbergt; sie sah im Konzil die Hierarchie Europas den Papst vor ihre Schranken fordern und die Kirche erschüttern; sie sah im Münster, wo später der Bildersturm tobte, Bernhard von Clairvaux zum Kreuzzug predigen, Königin Anna von 1200 kerzentragenden Geistlichen zu Grabe getragen und Kaiser Sigmund mit blankem Schwert vor dem Altar das Weihnachtsevangelium anstimmen; sie sah die heilige Lanze und die Krone Karls des Großen erglänzen; sie sah auf dem Münsterplatze berühmte Turniere und fürstliche Feste, eine Papstkrönung vor 50,000 Menschen und schließlich die Einweihung eines Freiheitsbaumes unter Kanonendonner; sie hörte auf Rheinschiffen die Hymnen der landenden Hussiten und die Trompeten, die des Kaisers Ankunft verkündeten. Vor ihren Toren war es, wo Rudolf von Habsburg die deutsche Krone empfing, wo Herzog Leopold sein Heer gegen die Schweizer sammelte, wo sie den Schwabenbund besiegten, wo im dreißigjährigen und im spanischen Erbfolgekriege

Schweden, Franzosen und Kaiserliche kämpften, wo Turenne und Vauban, Moreau und Erzherzog Karl ihre Kriegskünste entfalteten, wo in den napoleonischen Kriegen Kanonen donnerten und die großen Armeen durchzogen, wo die deutschen Freischaren von 1848 und Bourbakis Armee strandeten.

Wahrlich, der Boden hallte hier wider von weltgeschichtlichen Machtentladungen, und diese Stadt, gelegen in der Mitte und damit im Durchgang der führenden Völker des Kontinents, im Brennpunkt europäischer Geschichte, war mehr zur Schau als zur Tat berufen, zur Schau im großen Welttheater[108]) und lud wie keine andere ein zum Nachdenken über Völkergeschicke, zur vergleichlichen Betrachtung der Länder und Kulturen. Hier war die hohe Warte gegeben, von der Jakob Burckhardt seine „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" schrieb. Und es ist, als ob seine türmereiche Heimat in ihm ihre Bestimmung vollendet, diese Heimat am Kreuzungspunkt der Weltstraßen, ein Luginsland, der nach einem Lynkeus ruft. Hier konnte schon Seb. Münster in seiner Kosmographie „die erste vergleichende Länder- und Völkerkunde" bieten, zu der er „von den Fürsten und Gelehrten aller Länder sich Beiträge" erbat[109]), hier ist's, wo Isaak Iselin[110]) „über die Geschichte der Menschheit" spekulierte und „aus den Schicksalen vieler Völker zusammengenommen" die allgemeinen Gründe der Vorzüge der Gesittung beobachten wollte[111]), und hier, wo auch Bachofen das Mutterrecht entdeckte aus ethnographischer Abstraktion, wo heute auch Religions- und Sprachvergleichung blühen, hier suchte J. Burckhardt „geschichtliche Beobachtungen — aus allen Zeiten" und „wirkliche Parallelen" in „raschem Übergang von Zeit resp. Volk zu andern Zeiten und Völkern", und hier erhob er sich zu dem Wunsch: „Man möchte sich eine riesige Geisteslandkarte auf der Basis einer unermeßlichen Ethnographie denken, welche Materielles und Geistiges zusammen umfassen müßte und allen Rassen,

Völkern, Sitten und Religionen im Zusammenhang gerecht zu werden strebte"[112]).

Er zählt auch zu den „Befähigungen des 19. Jahrhunderts für das historische Studium" geradezu für „das Postulat eines Totalbildes der Menschheit" „die Zugänglichkeit aller Literaturen durch das viele Reisen und Sprachenlernen" und „eine große vergleichende Mythologie, Religions- und Dogmengeschichte"[113]), und er ist selber ein historischer Vergleicher, wie es an überschauender Kraft kaum einen zweiten gab. Er gleitet wie Miltons Erzengel raschesten Fluges über die Erde und pflückt sich bunte Beispiele für die Erkenntnis aus allen Zonen und Epochen. Man nehme z. B. S. 110 der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen": da drängen sich auf einer halben Seite zum Vergleich für die Erkenntnis der Restauration: Messenien (zu Epaminondas' Zeit), 1815, Jerusalem, Aja Sophia, Sassaniden, Juden unter Kyrus, Karl der Große, Konstantin und Theodosius, erster Kreuzzug. Und die „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" sind voll von ähnlichen universalhistorischen Bouquetten von Beispielen[114]). Auch die „Kultur der Renaissance" blickt beständig über die Grenzpfähle ihres Stoffes und läßt als Vergleichungsresonanz die ganze Erde anklingen. Im „Constantin" schon zählen die Parallelen mit andern Zeiten und Völkern nach Dutzenden, in der „Griechischen Kulturgeschichte" nach Hunderten[115]).

Doch Burckhardt preist die Italiener der Renaissance selber als moderne Begründer der Kosmographie, der Völkervergleichung, der vergleichenden Kunstgeschichte etc.[116]) Er preist es vor allem als Ruhmestitel der Griechen, daß sie entgegen dem Nationalismus der Orientalen über die Grenze schauen mit „Allinteresse" als Weltreisende, Ethnographen, vergleichende Historiker, daß sie von der Heimatskunde zur Völkerkunde fortschreiten, von der Lokalhistorie zum internationalen Geschichtsprogramm Herodots, des „Gründers der vergleichenden Religions- und Dogmen-

geschichte", zur Anerkennung des Fremden, zur „objektiven Betrachtung der Staatsformen", der Burckhardt einen ganzen Abschnitt widmet, wie ihm selber die objektive Betrachtung der Völkerverschiedenheiten Ideal ist[117]. Ja, „die Griechen haben ein Auge, womit sie die Welt um sich herum als ein Panorama schauen", „die Griechen schauen und vergleichen alles", ruft er, der selber geistig ein Hellene war, dem die Griechen selber wieder in ihrer partikularen Buntheit ein „Schauspiel" bieten, das „für das Auge eine Gruppe bildet"[118], und der in ihnen seine Freude am Vergleichen spiegelt.

Allerdings Vergleichung ist noch nicht Philosophie; denn die Vergleichung kann ja mehr zur Beachtung der Unterschiede führen als des Gemeinsamen, Allgemeinen. Und wirklich: er sieht das „geschichtliche Leben tausendgestaltig"[119] und wandelbar. „Und neben der Wandelbarkeit steht die Vielheit, das Nebeneinander von Völkern und Kulturen, welche wesentlich als Gegensätze oder als Ergänzungen erscheinen"[120]. Er findet „die metaphysischen Anlagen und Schicksale der Völker überaus verschieden" und „enorm verschieden die Bedeutung der verschiedenen Religionen im Leben" und die „Staaten enorm verschieden in der ungeheuren Stufenreihe der Verfassungen"[121]. „Das Ende vom Liede ist: irgendwo wird die menschliche Ungleichheit wieder zu Ehren kommen." Er ist aufs tiefste durchdrungen von der Verschiedenheit aller menschlichen Dinge, aber er sieht diese Unterschiede so scharf im hellsten Licht und drängt sie hervor, weil er sie liebt. Er schätzt die geistige Vielseitigkeit, auch die religiöse bis zur Würdigung der Häresie, ja des Polytheismus[122]. Er verehrt die Künste über Wissenschaft und Philosophie hinaus gerade als Mächte, denen der Geist, „innegeworden seines vielgestaltigen, rätselhaften Wesens", „Vervielfachung seines innersten Wesens und Vermögens verdankt"[123]. Er beklagt nicht nur, wie schon gesagt, allgemein „unsern abgeschmackten Haß des

Verschiedenen, Vielartigen", „unsere Unfähigkeit des Verständnisses für das Bunte"[124]); er kam offenbar als Kulturhistoriker zu Griechen und Italienern der Renaissance, weil sie ihm so bunt entgegenleuchteten, und darum wurden sie ihm klassisch.

Er malt vor allem die Griechen als das Volk der höchsten Vielartigkeit, dem die Vielheit des Lebens schon seit ältester Zeit in der Vielheit der Stämme gegeben war[125]). Er kann sich nicht genugtun, den „enormen Gestaltenreichtum" der griechischen Religion im „Urwald" der Mythen, die Vielheit nicht nur der Götter, sondern auch ihrer örtlich „sehr verschiedenen" Bedeutungen und Beziehungen, ihrer „endlos reichen" Kulte und Sagen schon in der Urzeit und noch in der Verfallzeit zu schildern[126]), und er will diese Buntheit gelten lassen, haßt darum Platon als den Feind der Privatkulte und findet die „ganz auf vielartige Freiheit ausgehende Religiosität des Morus" „unendlich überlegen"; er haßt auch Porphyrius' „bodenlose Manier — — in den Mythen alles identisch zu finden"[127]) und zeigt den Wert der „freien Vielgestaltigkeit" der Mythen und Kulte für Kunst und Poesie[128]). Er preist bei den Griechen die „höchste Vielartigkeit" der bildenden Kunst, die „endlose Variation" in ihrer Architektur[129]), die Mannigfaltigkeit ihrer Poesie und Musik, die „unerhörte Vielseitigkeit" ihrer Gymnastik, den „ungemeinen Reichtum" ihrer Tänze[130]) und den „unermeßlichen" ihrer metrischen Formen, dazu die „unerschöpfliche" Fülle ihrer Namen, ihrer sprachlichen Distinktionen und Formen in der Fülle der Dialekte[131]). Er preist den griechischen Sinn für Gliederung, Unterschiede und Kontraste, des Aristoteles Anerkennung verschiedener Staatsformen und verschiedener Schönheitsformen, des Theophrast Charaktergalerie und sogar den Sophisten, weil er so vielseitig ist[132]). Er preist „die gewaltige Fülle von Sondermeinungen" in Hellas, die „vielgestaltige" Philosophie, die aus „höchst verschiedener Umgebung" in Vielheit der Rich-

tungen als „vielartiges“ Wissen aufstieg[133]). Er preist insgesamt die Griechen, denen „die Vielheit ihrer Staaten und Kulte zur geistigen Freiheit“ wird und „die Menschen in ihrer Vielartigkeit merkwürdig und des Gesanges wert“ sind, wobei der Typus des Helden „in endloser Variation“ erscheint[134]). Dazu die griechische Polis, in der „das Viele und Vielartige zur Geltung kommt“, die griechischen Kolonien „eine Vielheit ohne gleichen“, „ein Regen zahlloser Einzelkräfte“[135])!

Vor allem aber Athen mit seinem „ungeheuren Reichtum an politischen Einrichtungen, Kultur und Sitten“, mit seiner vielseitigen sozialen Bildung, mit seiner Fülle des Schauens- und Hörenswerten, mit seiner „Verschmelzung von Autochthonie und Gastlichkeit“, „ein Exzerpt aus ganz Griechenland“, eine Stätte, „wo sich das Menschliche vielartiger äußert“ und der Athener „der allseitigste Hellene“, „in allen Farben schillernd“[136]). Und Burckhardts Farbensinn freut sich dieses kaleidoskopischen Athen und des „besonderen Schauspiels“ griechischer Vielstaaterei, freut sich Olympias, wo alle Interessen, alle Dialekte durcheinanderschwirren, freut sich der Taten Alexanders, die als „Frakturschrift“ wirken für „Völker von tausend Sprachen“, freut sich der „bunten Mischung“ in Roms Bevölkerung und rühmt selbst die Kaiserdespotie, daß sie „von abstrakter Gleichmacherei weit entfernt“ lokale Unterschiede begünstigte, und lobt selbst das Mittelalter in seiner „Partialkultur“, seinem „unendlichen Reichtum von abgestuften Lebensformen“[137]). Vornehmlich aber ist es neben Hellas die italienische Renaissance, die es Burckhardt angetan hat mit ihrer „Fülle von Reiz“, ihrer dargestellten Mannigfaltigkeit der Gefühle, ihrem Gewimmel von Persönlichkeiten, ihrer Verschiedenheit privater Lebensrichtungen, ihren individuellen Gesichtern, ihrer „tausendgestaltigen“ Entfaltung von Charakteren und Leidenschaften und zugleich ihrem Sinn für Charakteristik, für Sammlung der Varietäten, ihrer viel-

artigen Gesellschaft, Sprache und Rhetorik, ihren vielseitigen Talenten und all der Buntheit ihrer Musik, Kunst und Poesie, ihrer Trachten, ihrer Mysterienszene und ihres Karnevals — allen voran aber Florenz mit dem „größten Reichtum an Entwicklungsformen"[138]).

Als düstere Folie aber zum Farbenglanz von Hellas und Renaissance und namentlich von Athen und Florenz erscheinen mit sichtlichem Grauen geschildert: die gattungsmäßige Einheit der Barbarenstaaten, die straffe Monotonie des alten despotischen Orients, die Monopolisierung Karthagos, die aufgezwungene Gleichförmigkeit der spartanischen Lebensweise, die beständige Wiederholung in der byzantinischen Kunst, die Zendreligion mit ihrer „gewaltsamen Vereinfachung" und gar der Islam, der „mit seiner trostlosen Einfachheit der Kultur wohl vorwiegend eher schädlich als nützlich gewesen", und auch die mittelalterliche Hierarchie, die darauf hinausführt: „Nur eines ist erlaubt"[139]). Wie gut stimmt hier zu Burckhardt Iselin, der als Hauptmängel der altorientalischen Despotien dreimal in Kapitelüberschriften des VI. Buches ihre „Einförmigkeit" heraussetzt in Kunst, Wissenschaft und Politik, der sich sonst gerade freut an den „unendlich verschiedenen Gestalten" des historischen Menschen, „die unendlich mannigfaltigen Verhältnisse der Dinge gegeneinander und gegen den Menschen sein Naturell und seinen Charakter bestimmen" läßt[140]) und dessen Wandelbarkeit unter Klimaten, ökonomischen und sonstigen Einflüssen in Buch I c. 21 ff. betont! Wie gut stimmt dazu auch Bachofen, der „überall das Einzelne in den Vordergrund zu stellen" und die „Fülle geschichtlicher Bildungen vor Verkümmerung, die Untersuchung selbst vor dogmatischer Einseitigkeit zu bewahren" strebt. „Nicht die Herstellung eines hohlen Gedankengebäudes, sondern die Erkenntnis des Lebens, seiner Bewegung, seiner vielfältigen Manifestation kann das Ziel einer Forschung sein, welche das Gebiet der Geschichte und den Umfang unserer historischen Kenntnisse zu

bereichern strebt." „In allem, was das Völkerleben bietet, herrscht Reichtum und Mannigfaltigkeit." „Unter der Mitwirkung tausend verschiedener Umstände," „unter dem Einfluß lokaler Verhältnisse und individueller Entwicklung erhalten die Grundgedanken einer bestimmten Kulturperiode bei den einzelnen Stämmen mannigfaltig wechselnden Ausdruck; die Gleichheit der Erscheinung tritt immer mehr zurück, bald überwiegt das Partikuläre"[141]).

Der Schweizer Partikularismus ist bei diesen Basler Historikern ins Welthistorische projiziert und vergeistigt. Hier, wo das Mosaik der Kantone an die europäische Völkerscheide grenzt, am Kreuzungspunkt der Straßen von Paris, Mailand und Frankfurt, hier, wo sich die Fülle schweizerischer Dialekte in das Stimmengewirr von Reisenden aller Nationen mischt, hier zeigte sich das menschliche Wesen polyphoner als sonst, zeigte sich früh und stets auch Neigung und Fähigkeit zum Polyglottismus und seit den Tagen der großen Gräzisten und Hebraisten der Renaissance ein reichliches spezialistisches und gerade auch vergleichendes Sprachstudium. „Man weiß nie zu viele Sprachen," predigt auch Jakob Burckhardt; aber er preist die Sprachkenntnisse als „Zugänge zu den verschiedenen Literaturen"; denn die Sprachen sind ihm „die unmittelbarste, höchst spezifische Offenbarung des Geistes der Völker". „So viele Sprachen, so viele Herzen besitzt man"[142]). „Wer überhaupt nur Griechisch konnte, wurde ein anderer Mensch, als was sonst auf der Erde lebte," heißt es in der „Griechischen Kulturgeschichte", und sie verherrlicht die „wunderbar reiche" griechische Sprache nicht nur als Verbreitungsmittel griechischer Kultur, sondern als „edelstes Gefäß" der Sagen, „hohes Werkzeug der Poesie", „Mutter der Philosophie", ja selber „schon Philosophie" und, wie die italienische Sprache der Renaissance, „wichtigste Grundlage der höheren Geselligkeit"[143]).

Kein Zweifel, die Grenzlage der Heimat fördert das Sprachgefühl, das in J. Burckhardt in der stillosesten Epoche

der Neuzeit zu so seltener Feinheit aufwuchs. Kein Zweifel, auch er liebte im Griechentum und im Italien der Renaissance sozusagen eine klassifizierte Schweiz, die partikulare Buntheit als Kulturkraft. Er genießt, wie gesagt, die Vielstaaterei von Hellas, die „für das Auge eine Gruppe bildet", als „besonderes Schauspiel", er genießt sie wie Usteri die buntscheckige Schweizerparade auf dem Basler Münsterplatz, die ihm ein so schillerndes Bild gibt „wie die Palette eines Blumenmalers vom 18. Jahrhundert" (Dan. Burckhardt); er genießt sie wie Gottfr. Keller das farbenfrohe Schweizerfest in seinem „Fähnlein der sieben Aufrechten", diesem schönsten Hymnus auf das bunte Wesen der Schweiz. Das Fest ersetzt dem Schweizer den Monarchen als Repräsentation des Staates, die Gruppierung der Vielheit ersetzt ihm die Personifikation zur Einheit. Mit welcher Liebe schildert J. Burckhardt die Feste der Griechen wie der Renaissance, besonders auch das panhellenische Olympia, an das einmal E. Curtius durch Basels Vereinigungsfest vom Jahre 1892 erinnert ward! Der Sinn für Vielheit ist aber schon ein Sinn für Anschauung und umgekehrt. In dieser weichen, bunten Landschaft, mit der Grünewald und Schongauer, Holbein und Böcklin an Harmonie der Farben wetteiferten, wuchs Burckhardt auf, ein Freund der Anschauung von früh auf, der einen ganzen Zyklus als „Aussichten aus einem Fenster" dichtet, der in der Berliner Studienzeit dort über die „Sandwüste" klagt und über die „trostlosen Häuserreihen und trostlosen Heiden" und sich schmerzlich sehnt nach dem „Blick „in eine krumme alte, enge Straße einer rheinischen Stadt, wo oben die Felsen und die blauen Berge hineingucken"[144]). Der Sinn für Anschauung ist eben der Sinn für Mannigfaltigkeit, für bunte Vielheit, und er bleibt als Grundtatsache in Basels Geistesleben zugleich Wurzel und Grundzug für Jakob Burckhardts Welthistorie.

Doch ist nicht die Vielheit eben der Tod der Einheit? Muß nicht die Anschauung sterben, damit der Begriff lebe?

Hebt nicht der vordrängende Sinn für das Verschiedene den Sinn für das Gemeinsame und damit die höhere allgemeine Erkenntnis auf? Und allerdings: „Gering ist die Gültigkeit des Schlusses von Volk zu Volk oder von Rasse zu Rasse.“ So verkündet der undogmatische Jakob Burckhardt und warnt „vor einer unbedingten Annahme, einer Verallgemeinerung“; „man wird viele einzelne Kontraste und Nüancen zwischen den Völkern nachweisen können, die absolute Summe des Ganzen aber zu ziehen ist menschliche Einsicht zu schwach.“ Er will den Autoren, die „den Völkern gerne allgemeine Zensuren schreiben, ihr Vergnügen lassen“, und er läßt jeden Geschichtsforscher nach seiner „Methode“ selig werden, läßt jede Quelle zu jedem, ja auch „bei jeder Lesung“ anders sprechen und will selber nur „Querdurchschnitte“ geben „und zwar in möglichst vielen Richtungen“ — auch in der Erkenntnisweise ein Freund der Vielfarbigkeit[145]).

Und dennoch! die Vielheit reizt zur Vergleichung, aus der sich das Gleiche abschält von dem Verschiedenen. Aus der Erwartung des Gleichen bestaunt man das Ungleiche und umgekehrt; denn die Gegensätze bedingen sich. Und so setzt sich gerade aus dem buntesten Markt des Historischen das Gemeinsame ab, und mit dem Sinn gerade für das Charakteristische, für die Vielartigkeit des Menschlichen geht der Sinn auf für das Typische, für das allgemein Menschliche, der Humanismus, der schon ein Erbgut Basels ist aus seiner großen Zeit, der Renaissance. Hier schrieb noch im 18. Jahrhundert ein echter Humanist „über die Geschichte der Menschheit“, ein Werk, das Herder als Vorarbeit zu seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte“ bezeichnet, und man könnte so geradezu den Basler Ratsschreiber Iselin als ersten deutschen Geschichtsphilosophen ansprechen. Man sieht auch, wie der Horizont dazu sich ihm auftut. Der warmherzige Basler Patriot und Politiker, der schließlich die Helvetische Gesellschaft begründen half, der in Göttingen

studiert und, für französisches Wesen durch seinen in dortigen Diensten stehenden Freund Frey interessiert, im Pariser Salon Buffon, Fontenelle, Rousseau kennen lernt und Schüler Quesnays wird, der aber auch die Alten kannte wie Macchiavell und Hume und zugleich den Kopf voll hatte von deutscher und französischer Philosophie und Poesie, doch auch wieder von Beschreibungen ferner Reisen, der die Verfassungen großer und kleiner, absolutistischer und republikanischer Staaten um sich wogen sah, er ward zum Weltpolitiker, zum Menschheitsfreund, zum Geschichtsphilosophen. Er gibt uns noch nicht das Wort, das damals erst von Voltaire geprägt ward, aber er gibt die Sache, und sollte nun sein hundert Jahre jüngerer Landsmann, der mit ihm verwandt ist in der Verschmelzung romanischer und germanischer, poetischer und wissenschaftlicher Geistesart, kurz im Humanismus, wirklich mit dem Wort auch die Sache ablehnen? Der Humanist wird zum Geschichtsphilosophen; denn der Mensch entfaltet sich in der Geschichte und ist nur durch sie erkennbar. Als Nietzsche den „Vorrang an Humanität", den er Basel zusprach, auf Jakob Burckhardt zurückführte, da fühlte er als dessen Eigentlichstes den Humanistenberuf heraus. Und ist nicht sein Basler Vorspiel eben Iselin mit der „Geschichte der Menschheit", mit den „Träumen eines Menschenfreundes" und den „Ephemeriden der Menschheit" und sein Basler Nachspiel, entstanden unter seinem Einfluß, unter dem Zeichen seines Voltaire, Nietzsches „Menschliches, Allzumenschliches"? So steht er zwischen zwei geschichtsphilosophischen Propheten selber ein ganz unphilosophisches Weltkind?

Aber so wenig er's Wort haben will, so sehr er bis zum Versteckenspielen vor jedem spekulativen Anspruch zurückscheut, daß er selbst die „Weltgeschichtlichen Betrachtungen", wie sie erst der Herausgeber treffend benannte, unter dem „irreführenden" Titel „Über Studium der Geschichte" ankündigt, er ist eben doch hier ein Überschauer und erringt

eben doch hier Siege des Allgemeinen über das Einzelne, Siege des Typischen über das Wechselnde, Siege, die nun einmal nicht möglich sind ohne die Waffe der Abstraktion, ohne philosophischen Feldherrnblick. Burckhardt erfüllt durchaus das Programm seines Landsmanns Bachofen, daß nur durch Verbindung des „Generellen mit dem Speziellen" „das doppelte Bedürfnis der menschlichen Seele nach dem Einheitlichen und der Mannigfaltigkeit seine Befriedigung finden" könne[146]).

Es klingt zunächst aller Historie Burckhardts so meilenfern, wenn Iselin „von der Fackel der Philosophie beleuchtet die verschiedenen Szenen der Geschichte übersehen" will[147]), denn „diese (die Philosophie) ist immer sehr schwach, wenn sie nicht von jener unterstützt wird, und jene (die Geschichte) ist meistens unnütz und oft schädlich, wenn sie nicht von dieser erleuchtet wird"[148]). Ist die hier geforderte Verbindung nicht gerade, was Burckhardt als Widerspruch, als „Kentauren" verpönt, die Geschichtsphilosophie? Doch auch Iselin kennt hier schon einen Gegensatz: „Welch ein Unterschied ergibt sich nicht zwischen dem Menschen des Philosophen und zwischen dem Menschen des Geschichtsschreibers? Wie einfach ist nicht der erstere in den meisten psychologischen Lehrgebäuden! Unter wie unendlich verschiedenen Gestalten hingegen zeigt sich nicht der andere dem aufmerksamen Beobachter!"[149]) Dennoch stellt er im I. Buch eine „Psychologische Betrachtung des Menschen" voran und fordert im ersten Satz: „wer mit Nutzen die unermeßlichen Gefilde der Geschichte durchwandern will, muß von der Philosophie gelernt haben ihren Helden kennen." Burckhardt dagegen begrüßt es, daß die Erkenntnis des geistigen Menschen in der Renaissance nicht mit theoretischer Psychologie begonnen und man sich nicht mit dem logischen Begriff der Menschheit begnügt habe[150]). Aber er preist eben doch in dem klassischen Abschnitt über „die Entdeckung der Welt und des Menschen" den universalen Erkenntniszug der Renaissance und feiert

es „mit ewigem Dankgefühl", daß sie zuerst „die Menschen und die Menschheit in ihrem tiefern Wesen vollständig erkannt hatte", und er feiert dabei doch als „höchste Ahnungen auf diesem Gebiete" des Philosophen Mirandola Rede von der Würde des Menschen, und er feiert als Vorläuferin der Renaissance die griechische Philosophie, bei der „schon die Menschheit die allgemeine Basis des Wissens" ward[151]. So ist also doch Burckhardt hier der Philosophie nicht fremd und feindlich, sondern ist sogar „dem Kentauren den höchsten Dank schuldig und begrüßt ihn gerne hie und da an einem Waldesrand der geschichtlichen Studien"; denn er habe „einzelne mächtige Ausblicke durch den Wald gehauen und Salz in die Geschichte gebracht. Denken wir nur an Herder"[152], dessen Vorläufer Iselin war, der Basler Humanist.

Der Humanist, der Welthistoriker, der Geschichtsphilosoph bedingen sich und führen, wenn auch in verschiedener Betonung, notwendig in einander über. Wer Universales sucht, denkt schon philosophisch, und wer das Universale der Geschichte sucht, findet den Menschen, den „Helden der Geschichte". Und wiederum: wer den Menschen sucht, denkt schon abstrakt und kann den Menschen in seiner ganzen Lebensfülle doch nur aus der Geschichte erkennen. Der Humanist vermittelt zwischen Philosophie und Geschichte, die für Burckhardt Gegensätze sind. Und er selber ist Humanist im Geiste seiner Vaterstadt; er hebt die Geschichte zur „Weltkulturgeschichte", und als solche will er sogar „den Ausdruck Geschichtsphilosophie gelten lassen".[153] Er ist als Historiker nicht Spezialist, auch nicht Theologe, nicht Soziologe, nicht Naturalist, er bleibt als Historiker Humanist. Er faßt die Historie anthropozentrisch. Er suchte in aller Geschichte immer den Menschen, gewiß nicht im schulmäßigen Sinn philosophisch, gewiß nicht rationalistisch, sondern intuitiv. Aber es gibt mit Verlaub auch eine intuitive Philosophie, und sie beginnt gerade heute wieder ihre Stimme zu erheben.

Burckhardt suchte in der Geschichte den Menschen. Er zog die Kulturen von Hellas und italienischer Renaissance ans strahlendste Licht, weil sie die klassischen Kulturen des Humanismus sind; er liebte sie, weil sie den Menschen erkennen, den Menschen zum Ausdruck bringen, den Menschen hochstellen, daß selbst im hellenischen Gotte wie im italienischen Bauer noch der Mensch zu Ehren kommt[154]).

Wie er der Erkenntnis des Menschen in der Renaissance einen Hauptabschnitt widmet, so behandelt Burckhardt sozusagen die ganze griechische Geschichte in 648 Seiten der „Griechischen Kulturgeschichte" unter dem Titel „der hellenische Mensch in seiner zeitlichen Entwicklung"; denn er sieht im Hellenen nur eine Figuration des Menschen und zieht deshalb die Epochen der griechischen Geschichte auf Menschentypen zusammen und disponiert sie: „der heroische Mensch", „der koloniale und agonale Mensch", „der Mensch des V. Jahrhunderts", „der Mensch des IV. Jahrhunderts", „der hellenistische Mensch" — und er wollte damit ausdrücklich die griechischen Epochen gleich den Lebensaltern eines Menschen behandeln[155]). Denn er suchte in allem den menschlichen Gehalt. Er erkennt in Glauben und Spekulation allmenschliche Bedürfnisse; er schätzt in aller Erkenntnis vornehmlich die des Menschen, er verehrt in Kunst und Poesie alles, was ewige Probleme und Grundzüge der Menschennatur zur Darstellung bringt, er verabscheut in der Politik alles, was gegen das Wesen des Menschen geht; denn er glaubt an ein sich gleichbleibendes Wesen des Menschen und sieht es überall als letzte Ursache im Hintergrund der Geschichte[156]). Ja, wenn Iselin schon vom Menschen allgemein als Helden der Geschichte ausgehen will, so spricht nicht minder deutlich die Einleitung der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen": „Unser Ausgangspunkt ist der vom einzigen bleibenden und für uns möglichen Zentrum, vom duldenden, strebenden und handelnden Menschen, wie er ist und immer war und sein wird." Und wie dieses tiefste, dieses wahre

Bekenntnisbuch Burckhardts, dieser feinste Extrakt, dieses reifste Resultat seines Geschichtsstudiums mit dem Menschen anhebt, so endet es mit dem Ideal, „dem Geist der Menschheit erkennend nachzugehen“[157]); denn Burckhardt glaubt an eine „Kontinuität des Menschengeistes“, an ein „Gesamtleben der Menschheit“ gleich dem Leben eines Menschen[158]). So mündet die Vielheit der Geschichte in die Einheit des Menschen, der Geist der Buntheit mündet in den Humanismus, und in beiden führt Burckhardt den Geist seiner Heimat, der historisch bunten Humanistenstadt, zum Triumph.

Gewiß, die Geschichte ist bunt; die geschichtlichen Krisen zeigen unserm Welthistoriker „eine enorme Verschiedenheit“, aber „dabei doch eine befremdliche, auf dem allgemein Menschlichen beruhende Verwandtschaft in vielen einzelnen Zügen“. Gewiß, „das Wesen der Geschichte ist die Wandlung“; aber „am Ende liegt ein Drang zu periodischer großer Veränderung in dem Menschen“. „Der Geist ist ein Wühler und arbeitet weiter.“ „Der Geist hat Wandelbarkeit, aber nicht Vergänglichkeit“; alles Geistige hat „eine geschichtliche Seite“, aber auch alles Geschehen eine geistige, unvergängliche Seite. Und so erscheint jede historische Einzeltatsache „als Kunde einer bestimmten Epoche des wandelbaren Menschengeistes“ und doch „zugleich, in den richtigen Zusammenhang gebracht“, als „Zeugnis von der Kontinuität und Unvergänglichkeit dieses Geistes“[159]). Wer so spricht, wer so die Geschichte metaphysisch durchleuchtet sieht, treibt Geschichtsphilosophie, ob er es Wort haben will oder nicht. Und wer nicht ganz blind und fühllos ist, der spürt bei Jakob Burckhardt mehr als bei andern Historikern Atem und Schauer des Weltgeistes, der fühlt es bei ihm in den Tiefen der Geschichte brausen von ewigen Gewalten und sieht in aller bunten Gestaltung des Menschlichen ein allgemeines Grundwesen sich entladen. Wer taub ist für diese Musik, die da hinter aller geschichtlichen Handlung spielt, die sie ins Ewige zieht, die sie als „typisch“ „in uns

anklingen" läßt[160]), der versteht das Beste bei Jakob Burckhardt nicht, der steht auch vor jenen metaphysischen Bekenntnissen als vor Rätseln, ja Widersprüchen.

Allerdings, man darf sein Metaphysisches nicht auf Flaschen ziehen. Wohl freut er sich, daß Polybios die Geschichte als organischen Zusammenhang versteht[161]), und er sieht selber ihren Hauptwert in der Kontinuität der Weltentwicklung und damit des menschlichen Geistes[162]); er sieht so in den Griechen das Ferment der Weltgeschichte, sieht ihre welthistorische „Aufgabe", ihre „Bestimmung" als Bildungsvolk[163]) und sieht den Lebensprozeß der griechischen Polis mit „logischer" Konsequenz bis zur Aufzehrung fortschreiten[164]); er findet in Alexanders Auftreten eine „riesige" „weltgeschichtliche Veranstaltung", die Führung einer „allmächtigen Hand", und findet im Hellenismus „das große Mittel der Kontinuität des Geistes" und im Philhellenismus der Römer wie im Individualismus der Renaissance „allergrößte", „höhere Fügungen", „Ratschlüsse der Weltgeschichte"[165]). Er läßt die „großen Kausalitäten der Weltgeschichte", die „Kette der Ursachen und Wirkungen" klirren[166]), betont die welthistorische „Bedeutung" und „Notwendigkeit" gar mancher Erscheinung[167]) und spekuliert, was ohne sie geschehen, ohne sie verloren wäre[168]), wie dieses zu seiner Zeit und jenes „unabwendbar" kam[169]) als Sache des Glücks, des Schicksals, das vom Willen unabtrennbar ist[170]). Allgemeine welthistorische Erfahrungen werden laut[171]), Künste, Staatsformen, Zeitalter erscheinen als Lebensprozesse, die ihre Dauer, ihre Gesetze haben[172]), und das „Böse auf Erden" wird zum „Teil der großen weltgeschichtlichen Ökonomie"[173]).

Aber all dies bleibt leise anklingende Ahnung, zögernde Hypothese, die einer sicher auftretenden wohlfeilen Teleologie widerspricht. Bei aller klaren Notwendigkeit „entziehen sich kolossale Ereignisse aller geschichtsphilosophischen Deduktion", und „gern verhüllt die Geschichte die Ursprünge

großer Dinge"; „düstere Wahrheiten der Völkergeschichte" und „alte Weltgesetze" ertönen dumpf, und „von einer dunklen Macht hineingezogen" „vollzieht der große Mensch, oft ohne Wissen, höhere Beschlüsse"[174]. Wir aber „sind nicht eingeweiht in die Zwecke der ewigen Weisheit und kennen sie nicht"[175]; auch die Kontinuität der Weltentwicklung ist nur unsere „Wünschbarkeit"[176]. Nur „vielleicht" sind manche Völker „dazu da", Güter zu bewahren und zu überliefern; der „weltgeschichtliche Zweck" des Römerreichs ist „wenigstens für uns recht scheinbar"; „überhaupt müssen wir uns hüten, unsere geschichtlichen Perspektiven ohne weiteres für den Ratschluß der Weltgeschichte zu halten", da „uns die Ökonomie der Weltgeschichte im ganzen dunkel bleibt"; „aus unerforschlichen Tiefen kommt neuen Richtungen ihre wesentliche Kraft"; „unergründlich" sind die Lebensgesetze der Kulturen, wie überhaupt die sogenannten historischen Gesetze „unpräzis und bestritten" sind[177].

Ja, der Geschichtsphilosoph Burckhardt geht auf leisen Sohlen und will nicht angerufen sein; flüsternd wandelt er voll „Ahnungen"[178], voll „Fragen", „Zweifeln", „Vermutungen" und noch mehr voll Verzicht auf Vermutungen, voll Abwehr fester Gewißheit[179], und bei aller Klarheit gern aus dem „Gefühl" sprechend und erklärend[180], voll Achtung vor dem „Unbewußten"[181] und voll Mißachtung gegen Rationalismus und Reflexion[182]. Wie warnt er vor „unbedingten Annahmen", vor „Generalsentenzen", vor „absoluten Maßstäben", vor „keckem Abwägen" von „Imponderabilien" und vor „keckem Antizipieren eines Weltplans", das zu „Irrtümern" verführe![183] Wie gern trägt er das wagende, zagende „Vielleicht" auf den Lippen, wie gern will er sich „bescheiden", wenn ihm bei großen Fragen „der Mut entsinkt"![184] Wie Vieles und Wichtigstes bleibt ihm „dunkel" und nie zu ermitteln und zu begreifen![185] Wie sieht er so viel „Rätsel"[186] um sich stehen und so viel „Geheimnisvolles"[187] in Seele und Geschichte! Auch „die große

Verrechnung von Nationalcharakter, Schuld und Gewissen bleibt eine geheime" und „die Bewegungen des Geistes — — insoweit ein Rätsel"; „dunkles" „Geheimnis", „Mysterium" bleiben Grundeigenschaften der Griechen und die Bildung ihres Staates, ihrer Musik, ihrer Tragödie, die uns noch „heiligen Schauer" weckt, und Kult und Mythen strotzen von Geheimnissen[188]. Die Künste insgesamt „beruhen auf geheimnisvollen Schwingungen" und bleiben „rätselhaft" in Ursprung, Wesen und Stellung[189]. Die Schönheit überhaupt bleibt „Mysterium" wie die historische Größe, und das „ganze hohe Lebensrätsel" wird verehrt[190]. Im „Dämmerschein" kommt uns die griechische Religion entgegen, „und je präziser wir verfahren wollen, desto gewisser gehen wir in die Irre"[191]. „Der Heroenmythus trennt diese uralte Welt von der historischen, bald nur wie ein zarter Schleier, bald wie ein dichter, fester Vorhang — — Und es ist kaum ein Schade drum — — der Vorhang allein macht das Tatsächliche, also Vergängliche zum Unvergänglichen"[192]. Die Geschichte „verhüllt gern die Ursprünge großer Dinge". Auch „die geistigen Berührungen zwischen Altertum und Renaissance" sind „oft überaus zart und geheimnisvoll"; in der Geistesgeschichte des XIV. und XV. Jahrhunderts schwebt ein „zarter Farbenübergang" wenigstens Burckhardt als „Ahnung" vor Augen; denn er gibt zu, daß es andern anders erscheinen könne, wie auch sonst die Vielheit möglicher Auffassungen vieles in Zweifel halte[193].

So salviert schon der „Constantin" in der Vorrede seine Behandlungsweise als eine subjektive, da man „bei universalhistorischen Arbeiten schon über die ersten Grundsätze und Absichten verschiedener Meinung sein" könne; er glaubt sich z. T. „fast aller systematischen Einkleidung" enthalten zu müssen und will „im Verallgemeinern" „sich lieber zu zaghaft als zu dreist schelten hören"; so beginnt z. B. auch der 3. Abschnitt mit der Erinnerung, „wie mißlich es mit den Durchschnittsurteilen über manche der wichtigsten Lebens-

fragen im spätrömischen Reich aussieht", und so beginnt nach dem fragenden Schluß des 7. Abschnitts der 8. mit einer im Tiefsten unerklärbaren Tatsache. So tituliert sich weiter die „Kultur der Renaissance" nur als „ein Versuch" und begründet sich auf der ersten Seite als solcher, da „auf dem weiten Meere, in welches wir uns hinauswagen, der möglichen Wege und Richtungen viele" sind. Und wie drängen sich namentlich im 6. Abschnitt die Salvierungen vor allgemeinen Schlüssen![194]) So gibt sich ferner die „Griechische Kulturgeschichte" als ein „Probestück" und sozusagen als „unwissenschaftlich"[195]), und der II. Band führt im ersten Satz die griechische Religion als Gegenstand unserer „Ahnung" ein. So stellen sich endlich die „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" nur die „Aufgabe", „eine Anzahl von geschichtlichen Beobachtungen und Erforschungen an einen halb zufälligen Gedankengang anzuknüpfen wie ein andermal an einen andern". So führt z. B. das vorletzte Kapitel den Begriff der historischen Größe ein als „fraglich", „relativ", nicht „systematisch-wissenschaftlich", „unsicher", ohne „strengen Beweis"[196]), und das letzte Kapitel „über Glück und Unglück in der Weltgeschichte" zeigt sich unerschöpflich im kritischen Eifer, das ganze Quellennetz unserer Urteilstäuschungen aufzudecken.

Wahrlich ein Skeptiker! Doch auch der Skeptiker ist ein Philosoph, und dieser Skeptiker hat jedenfalls mehr als die Sophisten (deren Skepsis er ernsthaft verteidigt[197]), ein Positives im Hintergrunde, wenn auch als Mysterium, und er schließt mit dem Glück der ahnenden Erkenntnis[198]). Wer aber solchen seelischen Hintergrund hat, wer so nach innen Mystiker ist, der wird leicht nach außen, für die Vordergrundsansicht Skeptiker. Und wer so zwischen äußerer Erscheinung und innerem Wesen distanziert, der ist ein metaphysischer Geist, ob er ein System baut oder nicht. Und lächelt nicht hinter allen Verwahrungen ein wenig der Ironiker? Gibt er uns nicht trotz aller Verzichte und Ohnmachtsbekenntnisse

volle, reife Geistesbilder? Gewiß, er gibt mehr Bild als Bau; sein Philosophisches ist weniger festes System als vibrierende Stimmung, sein Material ist weich, ist anschauliche Vorstellung; bauen aber läßt sich nur mit jenen festen, bestimmten Begriffen, die er verabscheut. Doch was seiner Erkenntnis an Schärfe der Zeichnung fehlen mag, das ersetzt sie an Wärme des Kolorits, und noch einmal streife der Blick seine anschauungsreiche Heimat, die farbenfrohe Stadt Holbeins und Böcklins, die Stadt im weichen Klima, zwischen weichlinige Berge gebettet, oft vorsichtig zögernd in ihren Taten wie Burckhardt in seinen Behauptungen, scheu vor dem Fernen, vor dem Zwang, vor der starken Linie, kritisch bis zur Skepsis und dabei der Mystik freund[199]), und in der Tiefe ergriffen wie vom Orgelton des Münsters in jenem Ernst des Religiösen, das Burckhardt auch als ein Metaphysisches ehrt[200]). Und auch für ihn ist das Wesentliche, daß ihm diese bunte Welt nicht das Letzte ist, daß Licht und Schatten dieser Welt ihm von drinnen quellen, daß auch das Kunstwerk ihm Ausdruck eines tiefern Wesens ist, daß ihm hinter dem ästhetischen Pathos das Ethos wohnt — das ist's ja, was seine Werke über Kunstwerke selber zu Kunstwerken macht und so ergreifend in ihrer Ergriffenheit. Und wie das Kunstwerk ist ihm die höchste Erkenntnis Wertgebung. Kein Zweifel: was Jakob Burckhardt im letzten Grunde doch philosophisch vibrieren macht, ist ein unendlich tiefes Gefühl für die Werte des Lebens. Der hohe Reiz seiner historischen Schriften liegt mehr als bei andern im kräftigsten Spiel von Licht und Schatten, im Wechsel von Moll und Dur, die als oft leise und doch immer beherrschende Grundstimmungen die wirre Fülle des Einzelnen durchklingen. Die „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ lehren erst die drei „Potenzen“ gleichsam als die großen Instrumente der Geschichte, dann ihr Ineinanderspielen, endlich das Crescendo der „Krisen“, kurz sie lehren die Geschichte gleichsam als polyphone Musik aufzufassen, als erregendes, wert-

bares Kräftespiel; die beiden Schlußkapitel aber geben sich schon im Thema als Wertungen: „Die historische Größe" und „Über Glück und Unglück in der Weltgeschichte" — es sind sozusagen die Themata Nietzsches und Schopenhauers. Und Glück und Größe wägend steht Jakob Burckhardt zwischen diesen beiden Philosophen, deren Erkenntnis nichts als eine große Wertgebung war. Nicht umsonst nannte Nietzsche den Menschen das wertende Tier. Hat er es doch von Burckhardt in Basel gelernt, immer den Menschen zu suchen! Doch damit lassen wir schon das Zeitliche sprechen nach dem Räumlichen, nach der Stimme der Heimat, die Jakob Burckhardt ein reiches Erbe gab zur schönsten historischen Ausgestaltung: den Kolorismus vergeistigt zum Humanismus.

III. Züge der Zeit.

Bei alledem aber will Burckhardt von der Philosophie nichts wissen? Ja, von der intellektualistischen, die mehr nur erklären und begreifen als bewerten will. Und doch hat er auch von ihr gelernt, und der Grund seiner Abwehr ist tiefer zu suchen. Was hat ihn eigentlich zu den „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ angeregt, zu jener Geschichtsphilosophie, die es durchaus nicht sein will? Sucht man Auskunft in der dort zitierten Literatur, so zeigt sie allerdings zunächst nur ein starkes Überwiegen der Historiker gegenüber den Philosophen[201]. Neben den anerkannten Namen eines Schlosser, Niebuhr, Weber, Duncker, Ranke, Curtius, Sybel zeigen häufige Berufungen auf moderne Franzosen wieder, wie der Grenzstädter internationale Orientierung sucht. Wenn unter ihnen Renan mit sieben Zitaten voransteht und aus England (neben Gibbon) noch Buckle und Carlyle (nicht Lecky) hinzukommen, so sehen wir, wie reichlich schon seine eigenen älteren Zeitgenossen J. Burckhardt gerade eine stark reflektierte, allgemeine Tendenzen kritisch vordrängende Geschichtsschreibung nahebringen. Und in diese schon stark durchsäuerte Atmosphäre schlagen wenigstens nachträglich noch mit einigen Zitaten die deutschen Ketzerphilosophen ein: Schopenhauer, der damals erst anerkannte, und Ed. von Hartmann, mit der „Philosophie des Unbewußten“ (1869)[202], D. Fr. Strauß mit dem „Alten und neuen Glauben“ (1872), Nietzsche mit der „Geburt der Tragödie“ (1872). Welch kritische Schwüle lag doch in

dieser Zeitstimmung, die auch einen Burckhardt in die Höhen der Spekulation trieb! Allerdings die letztgenannten konnten die 1868 angelegten „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ nur nachträglich bestärken, die erstgenannten nur Mut machen zu kritischen Baumschlägen durch den Wald der Geschichte. Alle aber müssen hier zurückstehen hinter Hegels Philosophie der Geschichte, zu der Burckhardt sogleich prinzipiell Stellung nimmt[203]), noch mehr aber hinter E. von Lasaulx' „Neuem Versuch einer alten auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte“ (1856), den er bei weitem am häufigsten (an zwanzigmal) von Anfang an durch das ganze Buch hindurch zitiert, der ihn, wie der Herausgeber zutreffend bemerkt, auf eine Menge von Fragen gelenkt hat.

Was ihn wiederum auf dieses verschollene, in keinem philosophischen Handbuch genannte Buch geführt hat? Ein Exemplar auf der Basler Universitätsbibliothek zeigt eine Widmung des Verfassers an eine nicht unbekannte Baslerin: „Seiner verehrten Freundin Emilie Linder“. Näherliegend ist vielleicht, daß die Ausleihelisten derselben Bibliothek am 20. März 1868 Burckhardt als Entleiher von Lasaulx' „Studien des klassischen Altertums“ vermerken, die ihn für den Verfasser interessieren konnten. Am 16. Oktober desselben Jahres, also gerade als die „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ als Kolleg endgültige Form gewannen, entlieh er Hegels „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“. Für eine Anregung kamen sie wohl zu spät, aber gerade recht für eine negative Orientierung. So nahe fühlt er bei seinem Vorhaben sich doch der Hegelschen Geschichtsphilosophie, daß er zunächst gegen sie den Trennungsstrich ziehen muß. Und so groß steht vor ihm Hegel da, dessen zeitbeherrschende Macht ihm einst bei seinen Berliner Freunden entgegengetreten war und ihn zum Widerspruch gereizt hatte, daß er die Geschichtsphilosophie mit ihrem klassischsten Systematiker identifiziert und im Grunde nur darum kein Geschichtsphilosoph sein will, weil er kein Hegelianer sein kann — so

etwa, wie Feuerbach seine Philosophie nicht mehr Philosophie nennen wollte, als er Hegels Antipode geworden.

Dabei läßt Burckhardt sich doch eine Geschichtsphilosophie im Sinne Herders wohl gefallen[204]), und er hört nicht auf, sich durch Seitenblicke auf Lasaulx' Geschichtsphilosophie zu orientieren, der wenigstens im Eifer des spekulativen Idealismus Hegel kaum nachsteht, wenn er auch als Mystiker Schelling und Baader nähersteht. Die „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" aber benützen Lasaulx nicht nur als Anreiz zum Widerspruch oder Zweifel[205]) oder als Abnehmer unbequemer Untersuchungen[206]), sondern sie lassen sich von ihm gern ins Mystisch-Metaphysische mitreißen: für die Idealität des Geistes, für die religiöse Quelle der Geisteskultur, für das „Zusammenpulsieren der Menschheit", für die Heroen als Träger des Volksgeistes[207]).

Doch Burckhardt folgt in ihm gerade sympathischen Wendungen dem Symbolismus Lasaulx' noch weiterhin, wo er ihn nicht zitiert. Wenn er „die Sprachen die unmittelbarste, höchst spezifische Offenbarung des Geistes der Völker" nennt, so klingt hier ein Echo Lasaulx': „Die Sprachen der Völker — die unmittelbarste und am meisten spezifische Offenbarung ihres Geistes," und auch das an Ennius anknüpfende Dictum: „So viele Sprachen, so viele Herzen besitzt man" hat bei Lasaulx seine Quelle[208]). Wenn Burckhardt verkündet: „Dies Wachsen und Vergehen folgt höheren, unergründlichen Lebensgesetzen," und wenn ihm die Skepsis gedeiht „in einer Welt, wo Anfänge und Ende unbekannt sind", so klingen Wendungen Lasaulx' an, der mit Berufung auf W. von Humboldt und die Inder „Anfang und Ende" „unsichtbar", „sichtbar nur ihre Mitte" findet und das Mysterium des Lebens feiert: „Alles Leben strömt wunderbar aus unergründlichen Quellen, seine Anfänge und sein Ende sind uns verborgen[209])." Die drei „Potenzen" Burckhardts ferner: Staat, Religion, Kultur, so selbständig und tief ihr Verhältnis bei ihm erst heraufwächst, sind in Lasaulx'

Kapitel IV angelegt, wo nur die Kultur nach dem benannt ist, was Burckhardt darunter versteht: Künste und Wissenschaften, die auch schon als „spontane“ Äußerungen der „individuellen Freiheit des Geistes“ gepriesen werden[210]. Daß aber die Geschichte der Künste und Wissenschaften neben die bisher allein gepflegten Geschichten von Staat und Kirche treten solle, ist bereits eine Forderung Bacons, jenes großen Entdeckers des Kulturbegriffs, den Lasaulx öfter und vielleicht auf seine Anregung auch Burckhardt[211]) zitiert. Und wahrlich — auch ohne solches Zitat — Bacon, der da von den Geschichtsschreibern fordert, nicht aus Darstellungen und Beurteilungen anderer, sondern aus den Quellen selber zu schöpfen und so, daß sie deren „Hauptinhalt durchdringen, ihre Eigentümlichkeit in Stil und Methode lebhaft begreifen, und auf diese Weise den literarischen Genius des Zeitalters, indem sie seine Werke darstellen, gleichsam von den Toten erwecken“ — dieser welthistorisch fühlende Bacon muß unter den geistigen Ahnherrn Jakob Burckhardts stehen.

In dieser Ahnengalerie aber müssen wir vom großen Realisten wieder zu den Idealisten zurückwandern: „drei Potenzen“ beherrschen die Geschichtsauffassung Burckhardts, „drei Potenzen“ beherrschen die Weltauffassung des spätern Schelling, die er gerade in Burckhardts Berliner Studienjahren dort einem gespannt lauschenden Publikum verkündete. Doch hat ihn Burckhardt — nach der Lehrerliste in der vita der Dissertation — so wenig gehört wie sonst einen Philosophen in Berlin und Bonn, und Fischer in Basel konnte kaum Einfluß üben. Immerhin mochten die „drei Potenzen“, die damals die Luft erfüllten, in ihm noch spät nachklingen und mit ihnen der Auffassungstypus, den sie enthalten, der aber bei Burckhardt zu ganz anderer Anwendung kommt.

Innerlicher folgt er der idealistischen Spekulation, wenn er die historische Größe als eine dem Universalen dienende Individualität, als Koinzidenz des Egoismus mit dem

Gesamtwillen deutet[212]). So sah auch Schelling das Ideal in der Einheit des Eigenwillens mit dem Universalwillen. So verkündet auch Hegel „jene Vereinigung des Allgemeinen und Besonderen" und die „welthistorischen Individuen" als „Geschäftsführer des allgemeinen Geistes"; „diese sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigene partikulare Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist". So verkündet er's in den „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", in der Einleitung[213]), die also Burckhardt nicht bloß zu dem Widerspruch anregte, den er S. 2 f. bekennt. Dieselbe Lehre bis zur „prästabilierten Harmonie" zwischen den Individuen und ihren historischen Aufgaben fand er dann — mit Berufungen auf Schelling und Hegel — bei Ed. von Hartmann wieder in einem von ihm sonst noch beachteten Kapitel[214]). Doch hier konnte er nur Bestätigung finden, da seine Vorträge über „historische Größe" in den November 1870 fallen, während er Hartmann erst in der 1871 erschienenen 3. Auflage kennen lernt. Anregung aber für diese Vorträge bot ihm noch sicherlich Lasaulx' (V.) Kapitel über die „Heroen", das sich auf Carlyles, ja auch wieder von deutscher Spekulation beeinflußte, mystisch symbolisierende[215]) Vorlesungen über „Helden und Heldenverehrung" stützt[216]) und die großen Männer zu Propheten der Völker verklärt. In diesem Heroenkult liegen nun einmal unverkennbar romantische Vorklänge des „Übermenschen" trotz Nietzsches Spott über Carlyle. Doch hier macht J. Burckhardt den notwendigen Übergang von rechts nach links. Denn erst mußte bei ihm der gotterfüllte Heros der Idealisten des heiligen Nimbus entkleidet, verweltlicht werden; dann konnte er sich als Nietzsches Titan in den Kampf gegen die Götter stürzen. Was hier Burckhardt getan, messe man an Lasaulx' Philosophie der Geschichte, dieser wahrhaften Theologisierung der Historie, und doch folgt auch der große Säkularisierer der Geschichte gern dem mystischen Symbolismus bis zur Konsequenz.

Allerdings wenn sich die Völker zu Helden verdichten, wächst die Geschichte schließlich zur Einheit zusammen. Und nun sehen wir, daß auch Burckhardts Lehren von der Kontinuität des Geistes, vom immer gleichen Menschenwesen, vom Gesamtleben der Menschheit als dem Leben eines Menschen[217]) sich an den durch Lasaulx überlieferten idealistischen Spekulationen gestärkt haben, die „eine ewige Kohäsion der Geister“ und „im Innersten eines jeden Menschen etwas allem Menschlichen Verwandtes“ schauen, „Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart“ als „ein unteilbares Ganzes“ fassen und „die ganze Menschheit als ein Gesamtwesen“ mit „einem gemeinsamen Lebensprozeß“; „das Leben der ganzen Menschheit bildet ein Ganzes“ — „das große Drama der sukzessiven Entfaltung des einen universalen Urmenschen“[218]).

Wenn sich nun Jakob Burckhardt so weit im Bann der idealistischen Geschichtsphilosophie zeigt, was trennt ihn eigentlich noch und stößt ihn von ihr ab? Offenbar wohl, daß sie zuviel Philosophie, zu wenig Geschichte war? Daß sie zu sehr dem Allgemeinen, Typischen, Ewigen, zu wenig dem Zeitlichen, Wechselnden ihr Ohr lieh? Nein, gerade das Umgekehrte gilt; wir stehen vor der verblüffenden Tatsache, daß, was J. Burckhardt an der Geschichtsphilosophie abstieß, gerade ein eminent Geschichtliches war, ja das Geschichtliche als solches, das Geschehen selber, die zeitliche Folge. Man traut seinen Augen nicht, wenn man liest, was der Historiker Burckhardt der Geschichtsphilosophie zum Vorwurf macht: daß sie „der Geschichte nachging“, daß sie „chronologisch verfuhr“. „Die chronologisch verfahrende Geschichtsphilosophie — legt mehr Gewicht auf die Gegensätze zwischen den aufeinandergefolgten Zeiten und Völkern, wir mehr auf die Identitäten und Verwandtschaften; dort handelt es sich mehr um das Anderswerden, hier um das Ähnlichsein.“ „Die Geschichtsphilosophen betrachten das Vergangene als Gegensatz und Vorstufe zu uns als Ent-

wickelten; — wir betrachten das sich Wiederholende, Konstante, Typische[219])."

Wer ist hier der Historiker und wer der Philosoph? Die Rollen scheinen völlig vertauscht. Burckhardt sucht, was stets der Philosoph gesucht hat: das ewig Gleiche, Typische, und er verwirft die Geschichtsphilosophie, weil sie geschichtlich verfährt. Unser Problem vom Geschichtsphilosophen Burckhardt hat sich nun völlig gedreht; das Fragezeichen rückt bei ihm vom Philosophen auf den Historiker. Und allerdings: es ist vielleicht das Geheimnis Burckhardts, die größte Eigenart seiner Historie, daß sie — keine war, daß er kein Erzählender, sondern ein Beschreibender war, daß er den Fluß des Geschehens in ein anschauliches Sein krystallisierte, daß er das Zeitliche haßte, es auffog ins Räumliche, Plastische — ein Typenbildner, ein hellenischer Geist in der unhellenischsten Zeit, die im Kultus des Zeitlichen rast. Er sagt es selber, er suche statt der zeitlichen „Längendurchschnitte" der Geschichtsphilosophie „Querdurchschnitte", die aber als Durchschnitte ebenso philosophisch sind; er suche den „Stoß an das Wasserglas, der die Eiskrystalle anschießen macht"[220]). Er suchte und fand die Kunst, das Bewegte stehend zu machen. Er ward der Meister der Historie, weil er sie bemeisterte, d. h. überwand, indem er die Vergangenheit in Gegenwart verzaubert. Er hörte nicht, er sah die Geschichte; ihr Tosen klärte sich ihm ab zum Bilde, und die Fülle des Werdens lagerte sich ihm auf Typen ab. Sein Grundstreben ist gerade die Geschichte zu entzeitlichen, das Zeitliche zu durchschneiden, zu kreuzen durch „Querschnitte", die Konstanten siegen zu lassen über die Prozesse. Darum erklärt der „Constantin" im ersten Satze, daß „die Dinge nicht nach der Zeitfolge und der Regierungsgeschichte, sondern nach den vorherrschenden Richtungen des Lebens geschildert werden sollen". Darum gliedert sich der „Cicerone" nach Kunstgattungen statt nach Perioden, bis eine andere, modernere Hand diese Ordnung zerstörte. Darum bekennt es „die

Geschichte der Renaissance in Italien“ (im Vorwort der 2. Auflage) als wünschbar, daß „neben die erzählende Kunstgeschichte auch eine Darstellung nach Sachen und Gattungen trete, gleichsam ein zweiter systematischer Teil“. Darum geschieht auch die Oberteilung der „Kultur der Renaissance“ wie der „Griechischen Kulturgeschichte“ nicht nach Perioden, sondern nach Gebieten, besonders nach den Potenzen, die die „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ herausheben, und selbst der wirklich „zeitliche Entwicklung“ gebende Schlußabschnitt der „Griechischen Kulturgeschichte“ konzentriert und fixiert diese Entwicklung auf große säkulare Typen (der Mensch des 5., des 4. Jahrhunderts etc.). Der III. Band will in der Behandlung der Philosophie und Wissenschaft „nicht — die Geschichte dieses Wissens, sondern sein Verhältnis zum hellenischen Geist“ darstellen und verteidigt im Gegensatz zu unserer Schulung auf die exakte Geschichte, die gibt, „was zu einer bestimmten Zeit durch eine bestimmte Persönlichkeit an einem bestimmten Orte geschehen,“ vielmehr die in charakteristischen Anekdoten sprechende typische Geschichte, die sagt, was „im ganzen immer wahr ist und doch kein einzigesmal wahr gewesen ist[221])“. Am deutlichsten aber redet die Einleitung der „Griechischen Kulturgeschichte“, die erklärt, warum sie nicht „griechische Geschichte“ gibt, nicht Ereignisse sondern „Gesichtspunkte für die Ereignisse“. „Nicht erzählend, wohl aber geschichtlich“ will sie „das Einzelne, zumal das sogenannte Ereignis, — nur im Zeugenverhör über das Allgemeine, nicht um seiner selbst willen, zu Worte kommen“ lassen. „Indem sie damit auf das Konstante kommt, erscheint am Ende dieses Konstante größer und wichtiger als das Momentane, erscheint eine Eigenschaft größer und lehrreicher als eine Tat“ — „die Anschauung so wichtig als irgend ein Tun“. „Aber auch wenn eine berichtete Tat in Wahrheit gar nicht oder doch nicht so geschehen, behält die Anschauung — ihren Wert durch das Typische der Darstellung.“ „Vielleicht ist aber das Konstante, das

aus diesen typischen Darstellungen hervorgeht, der wahrste Realinhalt des Altertums. — Wir lernen den ewigen Griechen kennen, wir lernen eine Gestalt kennen, anstatt eines einzelnen Faktors." „Allgemeine Fakta aber — dürften wohl durchschnittlich wichtiger sein als die speziellen, das sich Wiederholende wichtiger als das Einmalige[222])." Und der so spricht, will kein Philosoph sein?

Wenn man in den „Weltgeschichtlichen Betrachtungen", wo ja auch die Disposition bewußt unchronologisch ist, bald S. 1 als „unsere Aufgabe" liest: die Betrachtung der „großen Potenzen", ihrer „Einwirkung aufeinander, besonders des Bewegten auf die beiden stabilen, weiterhin — der beschleunigten Bewegungen des Weltprozesses, auch der — zeitweisen Absorption aller andern Bewegungen, — Mitgären des übrigen Lebens, — Brüchen und Reaktionen, also — was man Sturmlehre nennen könnte, darauf — der Verdichtung des Weltgeschichtlichen, der Konzentration der Bewegungen — —", wenn man dergleichen liest, könnte man in Burckhardts Krystallisierung der Geschichte eine Naturalisierung der Geschichte erkennen, und sie wäre wahrlich nicht wunderbar in der mittleren Generation des 19. Jahrhunderts, die in Comte, Buckle, Taine, Marx u. a. die Geschichte mathematisch, mechanisch, geographisch, biologisch, ethnographisch, ökonomisch oder sonst naturalistisch erklärte. Aber wenn jene die Naturmomente selber als bestimmende Faktoren in der Geschichte sprechen ließen, so blieb der Inhalt der Geschichte bei Burckhardt rein menschlich, ja stark geistig[223]), und man könnte bei ihm höchstens von einer formalen Naturalisierung der Geschichte reden, sofern er statt der Perioden Konstanten, Typen setzt und in der Geschichte gerade das zurückschiebt, was sie nach ihm selber[224]) als Steigerung gegenüber der Natur erscheinen läßt: die Entwicklung.

Damit haben wir erst den Kern seiner Geschichtsauffassung, den letzten Grund seiner Auflehnung gegen die Geschichtsphilosophie getroffen. Er wirft ihr vor, daß sie

„das Vergangene als Gegensatz und Vorstufe zu uns als Entwickelten“ betrachte und einen Plan der „Weltentwicklung“ suche, „meist in höchst optimistischem Sinne“[225]). Diese Geschichtsphilosophie verkörpert sich ihm in Hegel und seiner unbewiesenen Voraussetzung der Vernünftigkeit des Weltprozesses und seiner „Lehre von der Perfektibilität, d. h. dem bekannten sogenannten Fortschritt“ — das aber seien „irrige Prämissen“. Doch ist „nicht bloß bei den Philosophen der Irrtum gäng und gäbe: unsere Zeit sei die Erfüllung aller Zeit oder doch nahe daran und alles dagewesene sei als auf uns berechnet zu betrachten“[226]). Es ist also klar: was ihn an der „bisherigen“ Geschichtsphilosophie[227]) stört, ist nicht, daß sie philosophisch, sondern bloß, daß sie optimistisch ist, und wenn er der optimistischen Philosophie Hegels widerspricht, so tut er's auf Grund einer andern Philosophie. Es hat eben jeder seinen Philosophen — er kennt ihn nur oft nicht. Und damals fand sich mancher unphilosophisch, weil er nicht mit Hegel die Welt vernünftig finden konnte. Als aber nun gerade auch das Irrationale seinen Philosophen fand, da sprach selbst Burckhardt von „unserm Philosophen“. Und vielleicht hat auch jeder Menschengeist selber seine philosophische Periode, in der sein Erleben zum Ganzen schwillt, eins wird oder doch auf einen Ton kommt mit seinem Erkennen.

Des „unphilosophischen“ Jakob Burckhardt philosophische Periode dokumentiert sich in den „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“, die 1868 begonnen, 1873 abgeschlossen sind. Warum blühte ihm gerade damals ein spekulatives Lustrum? Ungefähr fällt es zusammen mit den ersten Basler Jahren Nietzsches, und die Antwort liegt nahe, daß die Anregung des jüngeren Freundes die schwächere philosophische Ader Burckhardts schwellen ließ. Und gewiß hat darin der Verkehr mit Nietzsche bestärkend gewirkt. Aber zwei Momente verbieten, ihm hier den Vortritt zu lassen. Zunächst hat Nietzsche ja selber sich erst in diesen Jahren vom Philologen

zum Philosophen geweitet und untersteht also derselben Zeitfrage. Dann aber sind die „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ bereits im Sommer 1868 angelegt, also Monate vor der Begegnung mit Nietzsche, der im November 1870 einem Freund berichtet: Burckhardt rede über „historische Größe“ „völlig aus unserm Denk- und Gefühlskreise heraus“ und über „Studium der Geschichte“ so, daß er selber, wenn er älter geworden, diese Vorlesung halten könne. Und er sagt es im selben Brief, worin ihre Denkweisen konvergieren: in vertrauten Spaziergängen nenne Burckhardt Schopenhauer „unsern Philosophen“.

Es ist eine gewichtige Tatsache: das philosophische Lustrum Burckhardts fällt zusammen mit der Hochblüte des Pessimismus. 1868, gerade als die „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ entstanden, forderte Richard Wagner, daß Schopenhauer zum Gesetz für unser Denken und Erkennen werde; 1869 erschien zu raschem Triumph das zweite Hauptwerk des Pessimismus, Ed. von Hartmanns „Philosophie des Unbewußten“, und in den unmittelbar folgenden Jahren traten die pessimistischen Systeme Bahnsens und Mainländers hervor. Der Autor des „Tragischen als Weltgesetz“, der finstere Bahnsen, unterzeichnete die Vorrede gerade seiner „Geschichtsphilosophie“ am ersten „Jahrestage von Sedan“. Denn der Höhepunkt des Pessimismus fiel auch zusammen mit der kriegerischsten Epoche Europas — seit den Freiheitskriegen, mit denen wiederum Schopenhauers Hauptwerk parallel ging. Wer die Philosophie als ein Leben und nicht als ein Rechnen nimmt, versteht's: Der Pessimismus ist die Kriegsstellung des Denkens zur Welt. In jenen Jahren ward auch in Basel der geistige Boden „vulkanisch“. So nannte es Nietzsche im Hinblick auf seine so tief in Schopenhauer eingewühlte „Geburt der Tragödie“ (1872) und auf Overbecks Kampfschrift, die im Urchristentum gerade die Weltfeindlichkeit vordrängt — 1873 war sie erschienen, gerade als Burckhardt die „Weltgeschichtlichen

Betrachtungen" abschloß. Im folgenden Jahre, als von Zürich her Joh. Scherr seine derbe „Menschliche Tragikomödie" in die erregte Zeit warf, begann im Angesicht des Basler Münsters Steffensen in düsterem Geisteskampf mit der Macht des Bösen seine tiefmystischen Aufzeichnungen über „Philosophie der Geschichte", und gleichzeitig spann in einem Basler Patrizierhaus ein einsamer Pessimist seine Spekulationen über „Die Erlösung vom Dasein"[228]).

Damals also, als die Wellen der Geschichte zu tragischer Sturmhöhe stiegen, ward der Historiker Burckhardt spekulativ. Damals, als Brahms sein Schicksalslied ertönen ließ, damals, als sich die Geschicke der drei Länder erfüllten, die für Burckhardt Europa waren, die Geschicke Deutschlands, Frankreichs, Italiens, damals, als die Würfel fielen um Kaiserreiche und Papstherrschaft, als in mächtigen Schlägen Jahrhunderte und Jahrtausende revidiert wurden, damals mußte der hellsichtige Zuschauer welthistorisch werden, mußte er Helden und Völker auf die Wagschale legen, damals im Kriegsdonner von 70 und 71 sprach er über „historische Größe", über „Glück und Unglück in der Weltgeschichte" und zum zweitenmal „über Studium der Geschichte" — zum erstenmal geschah's in der Gewitterschwüle zwischen Sadowa und Sedan.

„Drohend aber steht die Verflechtung der gegenwärtigen Krisis mit gewaltigen Völkerkriegen in Aussicht," heißt es am Schluß dieser Vorlesung S. 194, und die folgenden „Zusätze" handeln „über Ursprung und Beschaffenheit der heutigen Krisis". Wo es aber den Faden treibt sich fortzuspinnen, dort trieb es ihn wohl auch sich anzuspinnen, und so mochte der Schlußabschnitt: „die geschichtlichen Krisen" die Wurzel von Burckhardts Geschichtsphilosophie sein. Und man bedenke, daß die Jahre um 70 neben der politischen Krise noch andere Explosionsstoffe entzündeten oder doch anlegten: das Gründertum und die revolutionäre Sozialdemokratie, namentlich aber die religiöse Krise: das Ende

des Kirchenstaats und der Kulturkampf, das Unfehlbarkeitsdogma und Strauß' „alter und neuer Glaube," Altkatholizismus und Freidenkertum, und vor allem in Basel selbst bereitete sich damals die schwere, volle Krisis vor: der religiöse Kampf zwischen Positiven und Reformern und zugleich politisch der Sturz des patrizischen Regiments durch die Radikalen. Und der überwiegend konservative Burckhardt fühlt in Stadt und Welt den Boden unter den Füßen wanken. „In einer Zeit," so beginnt der tiefatmende Schlußsatz der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen", „da der täuschende Friede jener dreißig Jahre, in welchen wir aufwuchsen, längst gründlich dahin ist und eine Reihe neuer Kriege im Anzug zu sein scheinen, da die größten Kulturvölker in ihren politischen Formen schwanken — —, da die sozialen Einrichtungen durchgängig durch Bewegungen der Erde beunruhigt werden — so vieler anderer angehäufter und unerledigter Krisen nicht zu gedenken, würde es ein wunderbares Schauspiel — — sein, dem Geist der Menschheit erkennend nachzugehen."

Aus der Gewitterstimmung der Zeit heraus ward Burckhardt nachdenklich, aus der tiefen Empfindung der gegenwärtigen Krisis trieb es ihn, ihren Druck zu entladen, sie zu verallgemeinern, um sie zu verstehen, sie auf die Vergangenheit zu projizieren — und es ist auch nicht Zufall, daß er sich in den Monaten unmittelbar vorher mit einer andern noch nachzitternden und lehrreichen[229]) Völkerkrisis beschäftigt, mit der französischen Revolution, deren Historiker Mignet, Thiers, Sybel er damals der Bibliothek entlieh.

Für das Kapitel der „Krisen" findet man auch nicht wie für andere Abschnitte eine Parallele und daher mögliche Anregung bei Lasaulx. Begreiflich; denn Burckhardts „Krisen" stehen in der Geschichtsphilosophie dem genetischen Zug des 19. Jahrhunderts etwa so gegenüber wie in der Geologie Cuviers Katastrophentheorie, die durch Lyells Evolutionismus überwunden ward. Die englisch-deutsche

Entwicklungsauffassung entspricht mehr dem Lebenstempo dieser Völker, während sich die Geschichte der romanischen Völker dramatischer abspielt. Jakob Burckhardt denkt hier entschieden romanischer, und er freut sich, den geschichtlichen Verlauf, den gehaßten chronologischen Fluß durchbrechen zu lassen durch Plötzlichkeiten, die ja auch leichter das Leben zur Anschaulichkeit steigern, den Fluß zum Bild verdichten. So scheint ihm der „Welttag des epischen Gesanges vielleicht plötzlich durch eine unerwartete Hebung" angebrochen, und die Organisation Spartas erfolgt „plötzlich" durch „mächtigen Ruck"[230]). Die „Krisen", die er auch außerhalb der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" betont[231]), erscheinen als „beschleunigte Prozesse", mit „elektrischer Schnelle" sich „überstürzend" und „umschlagend", und „überhaupt geschehen alle geistigen Entwicklungen sprung- und stoßweise"[232]). Hat nicht schon mancher Kenner auch in der „Kultur der Renaissance" den Übergang vom Mittelalter zu unvermittelt gefunden? Burckhardts Abneigung gegen allen Evolutionismus entspricht auch seine Neigung, alle Untersuchungen über Ursprünge und Anfänge als zweifelhaft und „eitel" zurückzuschieben[233]). Der „Constantin" und der große Schlußabschnitt der „Griechischen Kulturgeschichte" zeigen, daß ihm Ausgänge und Niedergänge für die Schilderung willkommener waren.

Dies führt schon darauf, daß Burckhardts Gegensatz zum heiligsten Dogma des 19. Jahrhunderts, zur Entwicklungslehre, zugleich tiefer im Pessimismus wurzelt. Ist doch Entwicklung schon in der Wurzel ein optimistischer Begriff! Dem Pessimisten dagegen entwertet sich der geschichtliche Prozeß, bis er bei Schopenhauer verblaßt zum „langen, schweren und verworrenen Traum der Menschheit". Und diesem unhistorischsten, ja antihistorischsten Kopf des 19. Jahrhunderts, der sich dessen historischer Grundrichtung entgegenstemmt, folgt unser Meister der Historie? Er zitiert ihn ebenso wie den mit dem Evolutionismus,

d. h. mit dem Optimismus schon paktierenden Ed. von Hartmann mehrmals, aber er folgt ihm öfter, weiter, tiefer. Genau wie Burckhardt protestiert ja schon Schopenhauer in seinem Kapitel „über Geschichte“ gegen die hegelianisierende Konstruktion der Geschichte „nach einem vorausgesetzten Weltplane, welchem gemäß alles zum Besten gelenkt wird“[234]). Fast wörtlich, wie bei Burckhardt in wechselndem „Gewand“, „unter allen möglichen Verkappungen“, „unter sehr verschiedenem Kostüm“ das konstante Menschenwesen betont wird, wie es „ist und immer war und sein wird“, und das „sich Wiederholende“, die „Identitäten“ im Gegensatz zum „Anderswerden“, findet schon Schopenhauer in der Geschichte das immer gleiche Menschenwesen, läßt er schon nur eine Geschichtsphilosophie gelten, die nicht das Anderswerden, sondern das „Identische“ betont, das „immer ist“ und nicht vergeht, das sich in anderm „Gewande“, in aller Verschiedenheit der „Kostüms“ „wiederholt“[235]). Wie Burckhardt, so stellt schon Schopenhauer Geschichte als bloße unsystematische „Koordination“ in geraden Gegensatz zur Philosophie und Wissenschaft überhaupt, die das Besondere dem Allgemeinen unterordnet[236]). Wenn darum Schopenhauer der Geschichte den Charakter der Wissenschaft abstreitet, so mildert es Burckhardt nur dahin, daß er die Geschichte „die unwissenschaftlichste aller Wissenschaften“ nennt[237]).

Doch die Frage bleibt brennend: wie kann ein Schopenhauerianer Historiker sein? Wenn Burckhardt getreu nach Schopenhauer den Gegensatz aufspannt: Geschichte = Koordination des Einzelnen, Philosophie und Wissenschaft = Subordination unter das Allgemeine, so hat nur einer den Gegensatz überwunden, nur ein Historiker Schopenhauers philosophische und wissenschaftliche Forderung erfüllt: Jakob Burckhardt. Er war wie keiner ein subordinierender Historiker; er hat in allen seinen Werken die Stromfülle des Einzelnen in der Geschichte dem Allgemeinen unterstellt, nicht dem Scheinallgemeinen der „Zeitperioden“, „Regierungen“

usw., das Schopenhauer ablehnt[238]), nein, gerade unter möglichster Zurückstellung des Chronologischen und Persönlichen, dem Typus, der Gattung, dem Begriff, der „Potenz“. Burckhardt treibt geradezu Induktion der Geschichte; er sammelt aus den Quellen die Einzelfälle, um ein Allgemeines lebendig herauszugestalten. Er läßt ausdrücklich das Einzelne nur als Zeugen des Allgemeinen gelten[239]). Er sieht in der Geschichte nicht Einzeltaten, sondern Beispiele. Er läßt die Geschichte nicht mehr marschieren, sondern führt sie ins Haus, sammelt sie in verschiedene Kammern. Wenn man ihn als einen Begründer der Kulturgeschichte feiert, so ist es nicht nur darum, weil er in der Geschichte die Kultur betonte, sondern weil er die Statik der Geschichte betonte, weil er im Gang der Dinge nur den Stand der Dinge suchte. Wie dies mit dem Pessimismus zusammenhängt? Der Pessimist ist Statiker von Natur; er denkt passiv und sieht in allem Geschehen nur die Passion; alles Dynamische, alle Macht ist ihm böse, alle Tat Mühe, Kampf, Verbrechen. Die Scheu des Baslers vor Tat und Macht[240]) wird nun bestärkt, gesteigert durch den Pessimismus, und laut genug verkündet es Jakob Burckhardt: die Anschauung ist so wichtig als die Tat, und die Macht ist böse an sich[241]).

Was ist das „Thema“ der Geschichte? Von einem Ende zum andern erzählt sie von lauter Kriegen — so antwortet Schopenhauer[242]), und aus der eigenen Zeit dröhnte es Burckhardt laut genug entgegen; er zeigt mit großer Geste die hohe Bedeutung des Krieges, aber er lehnt es ab, ihn mit Lasaulx oder Leo zu beschönigen; er sieht „gleich sehr“ „im Frieden wie im Kriege“ den Menschen „das Elend des Irdischen“ anhängen, und er deutet den Krieg aus der „Jämmerlichkeit alles Irdischen“, da schon der Einzelne in seinem Machtdrang schwer zu „bändigen“ ist — so ähnlich vergleicht schon Schopenhauer den Krieg mit dem „fortwährenden Kampf“ im „Leben des Einzelnen“; der Friede

ist nur die „kurze Pause“ oder, wie Burckhardt sagt, es ist ein „täuschender Friede“, und bald bricht das „Ursprüngliche“ wieder hervor, das „reißende Tier“ im Menschen, und so wird in der Menschheit nur der in der „ganzen Natur“ „vorgebildete“ „Kampf ums Dasein — weitergeführt“[243]). So lebt in Burckhardt das Echo der Zeit, so klingt in seiner schauernden Seele der Kanonendonner zusammen mit den damals gleichzeitig siegreichen düsteren Lehren des Darwinismus und des Pessimismus, die für ihn eins werden; denn er zitiert hier[244]) für den naturalistischen Kampf ums Dasein Ed. von Hartmann, und dessen Sätze vom „furchtbaren“, „grausamen“ Konkurrenzkampf der Völker[245]) sind in seinem Exemplar die einzigen, die er sich noch auf der Rückseite des Einbands anmerkt, die ersten, die er mit Randstrichen begleitet, wobei er die „schauderhafte Perspektive dieses perpetuirlichen Kampfes vom eudämonologischen Standpunkt“ noch besonders unterstreicht — ein Fingerzeig, daß ihn die (damals fast jährlich neu aufgelegte) „Philosophie des Unbewußten“, die er in der Auflage von 1871 besaß, zu dem am 7. November 1871 gehaltenen Vortrag „über Glück und Unglück in der Weltgeschichte“ mit angeregt hat. Die Randstriche wohl als Zeugnisse zustimmender Lektüre finden sich auch nur bei den Abschnitten über Geschichte[246]) und über den Weltprozeß im 3. Stadium der Illusion[247]), und Burckhardt fühlte sich zweifellos hier durch Hartmann namentlich in der vernichtenden Kritik modernen Stolzes auf Konstitution, Komfort, gesteigerte Moralität[248]) u. a. gestärkt. Und er streicht sich's auch an, daß „das Leiden der Menschheit und das Bewußtsein ihres Elendes wachsen und wachsen bis ins Unerträgliche“[249]). Sonst besaß Burckhardt von Hartmann die „Gesamm. philos. Abhandlungen“ vom Jahre 1872 und die „Selbstzersetzung des Christentums“ 2. Auflage 1874 — darüber hinaus scheint sein Interesse an Hartmann und der Philosophie überhaupt zu schwinden. Das Exemplar der ersten Schrift zeigt keine, das der zweiten

drei Randstriche[250]), sämtlich wieder an Bekenntnisstellen für den Pessimismus.

Hartmann konnte erst für die Zusätze und für den Schlußvortrag der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" Einfluß üben. Um so früher und tiefer konnte Schopenhauer anregen, dessen Hauptwerk Burckhardt in der Auflage von 1859 besaß. Es überrascht nun, daß sein Exemplar am Rande — außer zwei unwesentlichen Strichen II 632, 661 — nur Fragezeichen aufweist, und zwar im I. Band, wo der Bleistift erst vom IV. Buch an tätig ist, 15, im II. Band nicht weniger als 68, darunter im ästhetischen (III.) Buch, wo doch Burckhardt am meisten mitzureden hatte, auffälligerweise nur eins. Sonst aber rühren seine Zeichen des Zweifels an alles Mögliche, nicht nur an Schopenhauers persönliche Paradoxien wie über die Vererbung und den kurzen Hals des Genies[251]), sondern auch an seine Rechtslehre[252]), seine logisch-mathematische Auffassung[253]), seine Kritik der Kantischen Ethik[254]), aber noch tiefer an seine Metaphysik der Geschlechtsliebe[255]), wo sich Burckhardt offenbar gegen die Opferung des Individuums für die Gattung sträubt, an seinen Determinismus[256]), seine rein negative Fassung der Freude[257]), seine Anklage des Daseins als Schuld[258]), vor allem aber an seinen metaphysischen Absolutismus des Willens als unveränderlichen Weltwesens und bildender Kraft des Intellekts wie des Leibes[259]). All das bestätigt, was sich aus Burckhardts Natur schon erraten läßt, daß er durchaus kein strenger Schopenhauerianer war und seinem Philosophen nicht in die systematischen Konsequenzen folgte. Die meist objektiven und nebensächlichen Zitierungen Schopenhauers in der „Griechischen Kulturgeschichte"[260]) würden auch nur dessen Lektüre damals beweisen, wie ja dieses Werk fast gleichzeitig mit den „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" entstand.

Und dennoch war Burckhardt ein Anhänger Schopenhauers; doch er war's, nicht weil er ihm erlag, sondern weil

er ihn erwählte; er war's, bevor er Schopenhauer kannte, aus seinen eigenen Gegebenheiten heraus — der Milieutheorie zum Trotz, die nicht begreift, daß jeder Einfluß ein Entgegenkommen fordert, wie Schopenhauer selber ja für seine Generation tot blieb, und erst die nächste ihn aus ihrer Stimmung aufgriff. Die Zeit hat sich gewandelt und, wie C. Neumann findet, in ihr auch Jakob Burckhardt. Allerdings, die schönen Gedenkblätter aus seiner Jugendzeit im Basler Jahrbuch von 1910 zeigen, wie wohlig der spätere Pessimist einst namentlich im Kinkelschen Kreis den deutschen Frühling vor 48 genoß, als die Welt voll freier Lieder klang. „In süßem Taumel lebt' auch ich — — Mir ward mein Leben zum Gedicht“[261]). Und doch, dies Gedicht schon war eine Elegie. Er selber hat in seinen Lebensabrissen, dem des Doktoranden und dem für den Nekrolog bestimmten, es bekannt, daß schon der Zwölfjährige vom Tod der Mutter jene Gewißheit der Hinfälligkeit alles Irdischen mitnahm, die seine Lebensauffassung bestimmt habe. „Elegie“ nennt sich eine Erstlingsdichtung (1839) nach der Novelle „der schwarze Tod“ (1838), und „Elegie“ nennt sich noch 1853 das andere große Gedicht, das Trogs Biographie mit Recht als charakteristisch abdruckt. Und auch sonst tönt „leisen Gesanges Klaglaut“ und „spricht pessimistisch angehauchte Resignation“ neben „ästhetischer Beschaulichkeit“[262]). Der Pessimismus ist eben von Geburt an ästhetisch, wie er im 19. Jahrhundert in so vielen großen Dichtern Frankreichs, Englands, Italiens, Rußlands und Skandinaviens lebte, „wollüstig saugend an des Grauens Süße“, wie Annette von Droste-Hülshoff singt. Auch J. Burckhardt konnte Schauer und Trübsal genießen. „Nichts ist schöner,“ findet die erste Elegie, als vom warmen Zimmer in den Schneesturm hinauszuschauen, und die Sehnsucht „schmerzt und beglückt zugleich“. In Jugendeindrücken, die z. T. ähnlich betont bei Schopenhauer wiederkehren, genießt er hier einen verhagelten „Sturmsonntag“, dort ein „majestätisches

Gewitter" und einen „hochromantischen Winkel" mit „verfallenen Mauern" und „düstern Bäumen", kurz Schloß-am-Meer-Stimmungen und dann wieder die „majestätisch-trübe Stimmung" des Abschieds vom Rhein, erbaut er sich in Paris an blumengeschmückten berühmten Gräbern auf dem Père la Chaise und findet in der Königsgruft von St. Denis „eine historisch-elegische Erquickung von erster Sorte"[263]).

Damit wird deutlich, was in J. Burckhardt wie ja auch in der Seele der Zeit den pessimistischen mit dem historischen Sinn zusammenführte: es ist die Erinnerung mit ihrem Reiz und ihrer Wehmut. Es ist gewiß eine Romantik, die aber bei ihm ins Klassische umschlägt[264]); denn aus der elegischen, der musikalisch-poetischen Stimmung wuchs die plastische Gestalt; die Erinnerung klärte und verklärte sich aus Wehmut und Sehnsucht in Vision. Daß hier die Wurzel seiner Historie liegt, ist ihm schon vor ihrer großen Entfaltung wunderbar klar. „Wo nicht ein Bild aus meinem Innern auf das Papier zu bringen sein wird," „wo ich nicht von der Anschauung ausgehen kann, da leiste ich nichts," schreibt er schon 1842[265]) und meint auch die historische Anschauung, die „aus dem Eindruck der Quellen hervorgeht. — Was ich historisch aufbaue, ist nicht Resultat der Kritik und Spekulation, sondern der Phantasie, welche die Lücken der Anschauung ausfüllen will. Die Geschichte ist mir noch immer großenteils Poesie; sie ist mir eine Reihe der schönsten malerischen Kompositionen. — — Mein ganzes Geschichtsstudium ist so gut wie meine Landschaftskleckserei und meine Beschäftigung mit der Kunst aus einem enormen Durst nach Anschauung hervorgegangen."

Aber die Anschauung, das verklärte Bild der Vergangenheit, das aus der Verneinung der Gegenwart hervorging, drängt wiederum zur Verneinung der Gegenwart, jeder Gegenwart, weil jede nur ein unfertiges Werden ist, weil sie kein Bild gibt. Denn ein Bild gibt nur, was abgeschlossen ist. Und auch davon hat er ein frühes Bewußtsein

gewonnen, da er 1844 als Journalist an der Quelle der Gegenwart saß und sein „Leiden" dabei beklagt und den Mangel an Poesie: „Nichts hat seine Zeit, nichts kann reifen, die ganze Existenz ist auf das „Neueste", d. h. auf das Roheste der rohen Materie, auf die ersten immer unklaren Ausbrüche jenes Phänomens gestellt"[266]. Er aber sucht das Klare, Reife, Geformte und darum das Alte. Auch das Christentum kann er damals nur „geschichtlich" und das heißt ihm „ästhetisch" würdigen und Christus als „ein majestätisches Bild", als „schönste Erscheinung der Weltgeschichte" — „aber 18 Jahrhunderte trennen unsere Sehnsucht von ihm"[267].

Die Kluft zwischen Gegenwart und Vergangenheit ist für J. Burckhardt unüberbrückbar. Nur die Tat führt hinüber, und nur der motorische Geist, der mit den Muskeln lebt, und sei es auch mit der schaffenden Künstlerhand, kann Optimist sein; der sensible Geist aber, der zum Schauen Berufene, wird ein laudator temporis acti und wandelt zwischen Denkmälern. Und Burckhardt ist der am meisten Schauende unter den Historikern. Er warnt in einem Gedicht des Jahres 48 Paul Heyse vor der Ruhe stehlenden Politik und mahnt ihn: „entsage! gib dein Sinnen ganz dem Schönen." Er haßt die pathetischen Postulate der Stoiker; er lächelt über die Forderungen und Hoffnungen der Welt- und Menschenbesserer; er hat Nietzsche ja den Optimisten Rousseau hassen und den Spötter Voltaire lieben gelehrt und er hat ihn, den „Erzieher", in die Gärten Epikurs hinübergeführt, hinter dessen heiterer Miene beide den Pessimisten wittern, aber er hat ihm auch Anreiz gegeben, sich über den „Nachteil der Historie" klar zu werden. Auch Schopenhauer haßt Sollen und Tat; auch er verlacht die Moraloptimisten und schaut über der verachteten Gegenwart, über dem trüben Strom des Werdens das bleibende Idealbild des Schönen. Aber Burckhardt hat diesen Dualismus von Schopenhauer nicht gelernt, sondern bei ihm wiedergefunden — nur daß in seinen Büschen doch der Duft der Rosen stärker ist als der

Stich der Dornen. Wo Schopenhauer grollt und höhnt, weiß er in feiner Ironie zu lächeln. Wie heiter läßt eine frühe Dichtung in seine „alten Tempelträume" den Schuß moderner Fregatten dröhnen[268]), wie schauerlich malt er damals der alten Wärterin die Räuberstadt Berlin![269]) Und doch klagt er auch ernsthaft über die Sandwüste Berlin wie über Paris, wo das Moderne das Historische überschreie und eine neue Explosion drohe, und über das „Schattenleben" der ersten Basler Existenz[270]). Und je älter er wurde, um so abgeneigter ward er der Gegenwart, um so trüber schaute er in den Weltlauf. Nie las er über neueste Geschichte und Kunst, und gegen moderne Prunkbauten pries er die Renaissance. Das alte Basel, das Frankreich des alten régime, das Italien des Kirchenstaats, kurz alles, was er liebte, sah er dahingeschwunden, und den modernen Staaten ringsumher prophezeite er den Niedergang[271]). „Scheint die Sonne noch so rein, einmal muß es Abend sein" — diesen Spruch liebte er zu zitieren; er brauchte auch für das Idealste den düsteren Horizont, er glaubte an den „bösen Blick", war stark in Antipathien und sah im Menschen ein selbstsüchtig gewaltsames Wesen „seit Nimrods Zeiten"[272]). Und seine Hörer waren erschüttert, da er die seligen Olympier in Trauer sprechen läßt: Wir waren schön, aber wir waren nicht gut, und darum mußten wir untergehen[273]).

Die Vision des Schönen über dem moralischen Abgrund — wie ist es so ganz das Geistesbild Schopenhauers! Und es ist von Burckhardt erfühlt, bevor er den Pessimisten kannte. In wie starke Farben, düstere Schatten und rotglühenden Glanz ist schon „die Zeit Constantins" getaucht, ein gewaltiges Sonnenuntergangsgemälde! Es zeigt bald die „unheilbare Verwirrung", den „scheußlichen Kaiserwahnsinn", „jenes Gemisch von Blutdurst und Ausschweifung", die jammernden Römer, denen es „besser, daß sie ihre Zukunft nicht wußten", die Gardisten „mit rohen und schrecklichen Barbarengesichtern", „die überall morden und plün-

dern", dann den „entmenschten Sohn", „das entsetzliche Scheusal, das man Caracalla zu nennen pflegt", die Regierung Elagabals mit „allem Ekelhaften", die „furchtbare" Herrschaft Maximins voll „giftiger Wut" gegen alles Gebildete, eine „Zeit unbeschreiblicher", „totaler Verwirrung", „unbeschreiblicher Landesnot" in der „Zersetzung des Reiches", eine „höchste Gefahr", „überaus drohend und schrecklich", „in einem Jahrhundert, welches nur von Furcht wußte", wo der Selbstmord zeitgemäß, wo gute Kaiser „von ganz besonderm Unglück heimgesucht", wo das Kaisertum „ein verhängnisvolles Amt", wo „die Herrlichkeit jedesmal von kurzer Dauer", wo der Idealist voll Illusionen, wo der Milde „von vornherein einem gewaltsamen Untergang verfallen" war, und eine starke Seele dazu gehörte, um „sich nicht verdüstern zu lassen durch Menschenverachtung und nicht blutbegierig zu werden."

So viel und noch mehr der düstern Züge allein schon im ersten Abschnitt! Das folgende Bild Diokletians hebt sich davon ab nicht nur als kunstvoller Kontrast, sondern als eine Rettung, und doch zeigt es ein grandioses System des Mißtrauens, über dem als Damoklesschwert das abergläubisch verehrte Fatum hing, zeigt es im „Erstarrungsprozeß des antiken Lebens" Neuerungen, die „unter furchtbar gewaltsamen Umständen vor sich gingen", und auch „sehr furchtbaren Mißbrauch". Dann wieder Nachtbilder vom Zustand der Provinzen, mit Gallien beginnend, wo „das allgemeine Elend und die Auflösung aller politischen und sittlichen Bande unerträglich gesteigert" war, durch den Süden, wo die Halcyonische Glückssehnsucht damals am lautesten und vergeblichsten schrie, nach dem bösartigen Ägypten — denn Burckhardt lenkt mit Bewußtsein im „allgemeinen Reichsunglück" „die größte Aufmerksamkeit" auf „die offenen Wunden des kranken Reichskörpers", auf die „unglücklichsten Länder"[274]). Dann in den folgenden Abschnitten der Zusammenbruch des Heidentums in der „Fäul-

nis" römischen Wesens, in vielfach „ruchlosen" Kulten voll „scheußlichen" Aberglaubens bis zum „abscheulichen Wahnsystem" und bis zur „grauenvollen Kunst der Leichenbeschwörung". Dann ein Kapitel über die Alterung des antiken Lebens, für die vielleicht sogar die gesteigerte Moralität ein Symptom sei, über die „Verkommenheit" der Zustände, von der aber schon „auf jedem Blatte" dieses Buches die Rede gewesen sei, über die Ausartung der Rasse, der Tracht, der Kunst, und mit der Schönheit und Freiheit war „auch das wahre antike Leben dahin".

Dann die Greuel der Christenverfolgung, und dann steigt aus der „allgemeinen Konfusion", die Diokletian in schrecklichster Verbitterung in den Tod treibt, das große Bild Constantins auf, dessen Andenken das größte denkbare Unglück gehabt hat durch den „widerlichsten aller Lobredner" und der sich nun entpuppt als ein „mörderischer Egoist" voll „ruchloser", „kalter, schrecklicher Herrschgier" und „furchtbarer Tücke", bis „die Saat so vielen Fluches üppig aufschießen" sollte im „verworfenen Geschlecht" seiner Söhne. Und dann fällt der „letzte Schimmer von Erbaulichkeit" von dem Begründer der Staatskirche, die sich bald „aushöhlt" im „widrigen" Hader bis „zu den scheußlichsten Verfolgungen", daß „viele starke Herzen irre werden an dem ganzen Erdenleben" und nun in der Wüste mit Schreckbildern kämpfen. Und endlich im Schlußbild, trotz mancher politischen Anerkennung, manchem Schönheitsgruß, Mißbräuche als Krebsschäden des Reiches, sinkende Literatur, schändlichster Kunstraub, Rückschritt im Kriegswesen, Absterben der Lebensinteressen, Abgründe der Sklavenwirtschaft, geistliche Wüstlinge, Dämonenglaube, Räubergefahr, in Rom eine Konzentration der allgemeinen Verderbnis und vor allem der Byzantinismus mit seinem Despotismus, seiner Heuchelei, Habsucht und Verschlagenheit und seiner Kunsterstarrung.

Doch wäre es verkehrt, dies grandiose Zeitbild nur als

solches zu nehmen. Der Elegiker Burckhardt tönt durch und findet die hier nur gesteigerten düstern Züge wieder in der allgemeinen Menschennatur und in der Gegenwart. Er sieht eine allgemeine Notwendigkeit in der Grausamkeit des Illegitimen; er findet die Frage über die Eitelkeit großer Männer bedenklich, findet in jedem Idealisten Illusionen und die idealen Menschen als „kleine Minderzahl wie in allen irdischen Dingen“, während die Geschichte sattsam Gelegenheit habe, uns an Egoisten wie Constantin zu gewöhnen[275]). Er findet auch moderne Staaten von der „Abschaffung des Schlechten entfernt“, während die verrufene römische Despotie von der abstrakten Gleichmacherei des modernen Staats und seinem Kontrollieren geistiger Richtungen „weit entfernt“ gewesen sei[276]). Er klagt über den rohen Naturalismus des jetzigen Redens und Schreibens, über die ungesunde moderne Vielgeschäftigkeit und andere Fehler des heutigen Treibens, die denen des spätantiken die Wage halten[277]).

Wie ein Kontrastbild zum „Constantin“ sollte „die Kultur der Renaissance“ eine „Forschung in der Geschichte des Schönen“ sein[278]), aber auch unter diesem Schönen lauert der Abgrund, und das große I. Kapitel (S. 1—130) zeigt den „Staat als Kunstwerk“ gegründet durch oft „fessellose Selbstsucht in ihren furchtbarsten Zügen“, und die Tyrannenbilder ziehen sich von der „Kolossalität des Verbrechens“ und den „endlosen Scheußlichkeiten“ eines Ezzelino bis zum „Übermaß an Bosheit“ und der „tollen Mordlust“ eines Cesare Borgia. Der düstere Geist Machiavellis schwebt über diesem Kapitel, aus dem man Seiten füllen könnte mit den Worten des Grauens über die Frevel, die oft bis ins „Teuflische“ ausarten. — Dann ein lichteres Bild: „die Entwicklung des Individuums“, aber sie wird nicht nur begrenzt durch die „Unvollkommenheit alles Irdischen“, sondern sie zeitigt auch „erschreckend“ „dämonischen“ Ehrgeiz und einen boshaften Spott und Hohn, daß Italien zur „größten Lästerschule“ wird und „ein furchtbares Geschlecht

von Krittlern" und Neidern erzeugt neben dem „bekannten Pöbel-Bedürfnis, den Mächtigen das Häßlichste anzudichten". Der Humanismus wird dann „ohne allzugroßen Optimismus" hinreißend gewürdigt und auch ob mancher „Manier" und gegen manche Anklage verteidigt, aber auch mancher Fehler und manche Schuld und vieles „Unglück der Gelehrten" wird beklagt, und auch das „glänzende Bild des leonischen Rom" hat seine „Schattenseiten", und durch alle Bildung eines Malatesta blickt das „Scheusal". Selbst in der folgenden Darstellung geistiger Entdeckung klingt leise einiges als „unglücklich", „schrecklich", „verhängnisvoll" an, und auch die golddurchstrahlte Schilderung der Feste und Geselligkeit rügt „Rangsucht", „lächerliche Eitelkeit", „skandalöse Verse" u. a. mehr und schließt doch voll Wehmut über die kurze Herrlichkeit der Renaissance.

Und endlich das große Schlußkapitel über Sitte und Religion, das oft fast mit Danteschem Auge fast Dantesche Höllen schaut, das die „Furchtbarkeit" der „entfesselten Selbstsucht" als „Wurzel und Hauptstamm alles Bösen" und die „ungeheure Summe des Frevels" mit düsterer Fackel beleuchtet. Die einzelnen Abschnitte werden selten nach Gutem, gar oft nach Übeln betitelt: „Bewußtsein der Demoralisation", „Spielsucht", „Verletzung der Ehe", „der allgemeine Frevelsinn", „Räuberwesen", „die absoluten Bösewichter", „Bußepidemien", „Polizeiliche Ausbeutung", „Religiöse Konfusion" etc., und viele weitere Abschnitte sind den Arten der Rache, des Mordes, des Aberglaubens gewidmet. Wir hören den „furchtbar" aktuellen Hohn der Novellisten und die „schrecklichen Gesamturteile" über Priester, den düstern Fatalismus der Humanisten und daneben das „Grauen erregende" Rühmen des Glücks, wir hören die Bußprediger „so schreckliche Bilder der Zukunft entwerfen, daß den Zuhörern die Besinnung verging", wir sehen „die drei furchtbaren Geschwister Krieg, Hunger und Pest" das Land in „höchste Verzweiflung" bringen, wir sehen als

„scheußliches System" das „Wahngespinnst" des Hexen-, Dämonen- und Gespensterglaubens sich verdichten bis zur „förmlichen Verfinsterung alles Übersinnlichen", wir sehen die Opferbrände Savonarolas rauchen und „das große allgemeine Unheil, das er verkündet hatte, nur zu schrecklich in Erfüllung gegangen", und wir sehen über all der „tiefen Verworfenheit die edelste Harmonie des Persönlichen und eine glorreiche Kunst". Von dieser Höhe, nicht etwa von der modernen Stolzes schaut Burckhardt in die Untiefen iener Zeit, und er drückt oft genug[279]) Geschmack und Bildung unserer Zeit herab, wenn sie sich über jene erheben wollen, „die der unsrigen an Schönheitssinn unendlich überlegen" war; ja auch „tugendhafte Empörung" steht uns nicht an, „die wir die Mächte von rechts und links in unserm Jahrhundert an der Arbeit gesehen haben".

Der „Constantin" und die „Kultur der Renaissance" wurden hier näher beschaut, weil sie ergeben, daß dieser ethisch-ästhetische Dualismus, der ebenso sehr der Perspektive Schopenhauers entspricht — die Welt als schönheitsfähige Vorstellung und als schlechter Wille — und der noch in Nietzsche fortgewirkt — die heitere Kunst als Trost über dem furchtbaren Leben —, daß dieser Dualismus in Burckhardt schon lebte, bevor er Schopenhauer kannte. Er las ihn in der Ausgabe von 1859, und auch die 1860 erschienene „Kultur der Renaissance" dürfte vorher abgeschlossen sein, obgleich in ihr schon die damals auftauchenden Schlagworte Optimismus und Pessimismus anklingen[280]). Schopenhauer wird hier auch noch nicht zitiert, wohl aber in der „Griechischen Kulturgeschichte", die ja fast gleichzeitig mit den „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" entworfen ist, in der Hochblüte des pessimistischen Zeitgeists, die auch Jakob Burckhardt zum Philosophen macht. Und nun wird erst ganz in seiner Seele die Elegie zur Tragödie. Die Griechen werden ihm recht eigentlich das tragische Volk, wie es auch damals in den Jahren um 70 Nietzsche herausstellt, als die

griechische Tragödie sein Schrift- und Kollegthema war neben der Philosophie „im tragischen Zeitalter der Griechen" und er auch die griechische Geschichte so mörderisch, stürmisch, unheimlich, unglücklich fand — Nietzsche, der J. Burckhardt den besten Kenner der Griechen nannte! Sie trafen sich in Schopenhauer[281]), der ihnen die tragische Stimmung universal bewußt macht, die von Nietzsche durch Wagner künstlerisch durchkostet, von Burckhardt schon historisch erlebt war. Die ganze „Griechische Kulturgeschichte" gibt eine Tragödie, gibt Leidensschuld in Schönheit verklärt, und ungewollt baut sich so hier jener ethisch-ästhetische Dualismus aus, Schopenhauers Weltkontrast von Wille und Vorstellung.

Diesen Kontrast zeigt leuchtend schon der I. Band in seinen beiden Teilen: Mythus und Politik, jener nach Burckhardt das Herrlichste, das die Griechen geschaffen, diese das Ärgste an Leiden und Schuld auf Erden. Wie ein Engel erscheint hier der Grieche in seiner mythischen Vorstellung und fast wie ein Teufel in seinem politischen Willen. Denn es stimmt auch zu Schopenhauer, daß hinter allem Düstern der Wille, hinter dem Leiden die freie Schuld steht, die „Gier"[282]). „Von allen Kulturvölkern sind die Griechen das, welches sich das bitterste, empfundenste Leid angetan hat"[283]). Das Lied vom Leben als Leiden durchtönt leise alles, und so steht hinter dem Kontrast von Politik und Mythus der einer lebenden Gegenwart und einer verklärten Vergangenheit; denn auch das goldene Zeitalter des Mythus war im Grunde eine Räuberzeit[284]). Aber die Phantasie idealisiert weiter. „Je tiefer das wirkliche Sparta sank, desto mehr wurde das frühere dann verklärt." Die Theater wuchsen, als es mit der politischen Kraft abwärts ging, das Bild der Glücksgöttin prangt fort, als „alles darniederlag", und als „das Land selbst voller Ruinen und Einöden" war, strahlte Delphi noch von Siegesdenkmälern als „das große monumentale Museum des Hasses von Griechen gegen

Griechen, mit höchster künstlerischer Verewigung des gegenseitig angetanen Herzeleids". „Schon das frühere Altertum hatte das Glück und die Güte hauptsächlich an den Rändern der Welt gesucht, weil man deren Mitte zu genau kannte"[285]).

Und nun zeigt Burckhardt die griechische Polis mit ihrer „in der ganzen übrigen Geschichte kaum wieder vorgekommenen Häufung von bittern Schmerzen", schon entstanden nur aus der Drachensaat schrecklichster Gewalt mit dem Sinnbild des Menschenopfers[286]) und in fieberhafter Vergötterung aufwachsend zur furchtbaren Staatsknechtschaft für den Einzelnen. Das Königtum stürzt unter Schreckenstaten, das tiefschwarze Bild Spartas steigt auf mit seinem politischen Egoismus, seiner verrohenden Erziehung, seiner vom Neid diktierten Lebensweise, seinem unheimlichen Aberglauben, seiner vorgeschriebenen Verlogenheit, seiner privaten Habgier, mit all seinen großen und unheilbaren Übeln, mit den aus Ruchlosigkeit und Aberglauben oder Routine alles Bösen gemischten furchtbaren Gestalten eines Kleomenes, Pausanias, Lysander, endend in schrecklicher Zerrüttung durch wütende Gewalttaten. Dann in der „erbarmungslosen" Polis die „todesunglückliche" Sklaverei mit all ihren Gefahren, dann die Entartung der Aristokratie und das „hochtragische Bild" der doch „unvermeidlichen" Tyrannis; denn in jedem begabten und ehrgeizigen Griechen wohne ein Tyrann. Und wenn man nun von all den „grauenvollen" Schreckensbildern der Tyrannis mit ihrem circulus vitiosus von Gewalt und Gefahr, die namentlich das „verruchte" Mischvolk Siziliens „wie in Dantes Hölle" stürzt, Erholung sucht bei der attischen Demokratie, so findet man hier den Einzelnen noch unter „weit stärkerm Druck auf Leib und Seele", und der Terrorismus der dreißig Tyrannen erhält selbst einen „Schimmer von Rechtfertigung" durch den „scheußlichen Zustand", der ihnen folgte. Der Optimismus der Leichenrede des Perikles erweist sich als schwere Täuschung bei der „sozialen Pest" des Sykophantentums,

bei aller Gier des bösartigen Pöbels, bei all den „schädlichsten Torheiten und Gewaltsamkeiten“ seiner Politik. So hat die Polis ihre Menschen „überwiegend unglücklich“ gemacht, und keine andere Potenz der Weltgeschichte hat ihr Leben „so furchtbar teuer bezahlt“.

Dazu der blutige Haß der Poleis gegeneinander, als dessen Frucht man mit „innerem Schauder“ eine „furchtbare Summe von Verwüstung“ erkennt; weiß doch das Kapitel über Kampf und Einigung fast nur von Kampf zu reden und nur zum Schluß, als Mitteln der Einigung, von Kunst und Poesie. Und endlich bei den Griechen Verblendung und Widerwille gegen die Barbaren, gemildert nur, nachdem die Griechen von Griechen selber das Schrecklichste erduldet! Und hinter all dem griechischen Toben stehen allgemeine „alte Weltgesetze“ als „düstere Wahrheiten der Völkergeschichte“, die da fordern, daß, was auf Erden kräftig gedeihen soll, gegeneinander ringen und „dunklen Mächten seinen Zoll bezahlen“ muß und daß (mit Schopenhauer) die Gier unstillbar ist und daß auch „gewaltsames Gutmachen begangenen — Unrechts Verderben bringt“[287]. Wahrlich, hier spricht keine „eudämonistische Geschichtsbetrachtung“[288]!

Der II. Band, hauptsächlich der Religion gewidmet, beginnt mit Mollakkorden wie die Philosophie nach Schopenhauer, der hier sogleich für die Frage zitiert wird, ob nicht der Anfang aller Religion die Todesbetrachtung sei. c. 1 zeigt die Metamorphosen als Strafe, ja Rache im Sinne des Werwolfwahns. Dann hat (in c. 2) die Furcht die Götter geschaffen als ursprünglich schreckhafte Dämonen, und Hesiods Theogonie strotzt noch von Schreckensgebilden; doch die Griechen bedurften wie kein Volk der Kunst zur Verklärung der dunklen Gewalten; denn „wilder, dämonischer Wille“ ist das Urwesen der Götter — wie Schopenhauers Weltwesen, das auch durch Kunst verklärt wird. Furcht ist der Anfang und Furcht das Ende der Religion des Griechen, und sein Götterdienst „eine ins Schöne und Prächtige

veredelte Furcht". Noch toben Titanen im Tartarus, noch schaut aus lieblichsten Phantasiegestalten „das furchtbare Antlitz der elementaren Natur hervor", und die Götter bleiben oft schlimme Dämonen voll furchtbaren Neides und treiben zum Bösen und senden Verderben, damit es, so tröstet Homer, zum Gesange werde für künftige Geschlechter. Und über den ungerechten Göttern waltet das blinde Fatum mit den unerbittlichen Parzen; denn der Pessimismus ist's, „der den ganzen griechischen Mythus durchzieht". Die Orphik malt ihr düsteres Bild. Das schöne Festwesen verwildert leicht, Kulte der Angst und der Raserei entstehen, und des Hades Höllenstrafen schrecken. Furcht aber schuf auch die Heroen, die „dem Schicksal tragisch untertan, aber von idealer Herrlichkeit", doch auch zu Gespenstern werden, zu boshaften Kobolden und verderblichen Dämonen, und alle Schauer des Aberglaubens entladen sich mit allem Zaubertrug bestechlicher Wahrsager über das leidende Griechenvolk.

Denn nun zieht Burckhardt im letzten Kapitel die „Gesamtbilanz des griechischen Lebens" und findet dessen optimistische Auffassung als „eine der allergrößten Fälschungen des geschichtlichen Urteils, die jemals vorgekommen", weil man dabei „den schreienden Protest der ganzen überlieferten Schriftwelt" überhörte, die nur eine forttönende Resonanz des griechischen Pessimismus ist[289]) vom Epos an durch die Tragödie hindurch, die „Frevel, Fluch und Jammer in eine gesteigerte Höhe" treibt. Da zeigt sich das griechische Leben voll grausamer Rache, voll Lüge und Meineid, voll Neid und Hohn, die den Bürger beständig gefährdeten — so „teuflisch" wie in keiner „andern Gegend der Weltgeschichte". Und nun folgt durch die ganze Literatur geführt eine Geschichte des „allgemeinen", „volkstümlichen", „allverbreiteten, selbstverständlichen", bis zur „völligen Verzweiflung" an Gegenwart und Zukunft steigenden griechischen Pessimismus, der (mit Schopenhauer) an Unveränder-

lichkeit des Charakters glaubend als ein „starker Wille zum Düstern“ alles in Unheil verwandelt, und nach der gänzlichen Entwertung des Lebens bleibt nur als Schlußthema: die Verbreitung des Selbstmords. Doch als die wahre Erhebung aus dem praktischen Pessimismus wird hier[290]) schon der ideale Optimismus angekündigt, die Beglückung durch Kunst und Erkenntnis.

Nach all dem Jammer griechischer Politik, Religion und Moral, den die ersten Bände gezeigt, schildert nun der dritte die Herrlichkeit griechischer Kunst und Weisheit, oder — mit Schopenhauer zu reden — über der jämmerlichen Welt als Wille erhebt sich die Welt als Vorstellung zur schönen Idee. Aber, ach, schon die erste Seite dieses Bandes erklärt Kunst und Wissenschaft für ungenügend „zur großen Verteidigung des Daseins“, zum Glück — und auch für Schopenhauer ist die Kunst nur ein Tröster, kein Erlöser. Sie hebt das Schreckliche nicht auf, sie entrückt es nur durch Verklärung dem Druck der Gegenwart; auch Homer schildert das Schrecklichste, auch die Rhetoren und Tragiker, auch Sophokles gibt eine Pathologie der Seelen wie Aristoteles' Rhetorik eine des Demos[291]). Im Jambus wird die Schmähung zur Kunst erhoben, und in der Komödie opfert der tief in den Schmutz greifende Spott Hekatomben[292]). Der Schauer des Tragischen, fern von poetischer Gerechtigkeit, ergreift noch den modernen Leser, und die tiefe Furche des Pessimismus zieht wieder durch alle Gattungen der Literatur[293]). Der politische Jammer klopft überall an[294]), und über „dem unsäglichen Elend Griechenlands“ erheben sich „jugendfrisch“ Kunst und Wissenschaft, „die größten Künstler, Dichter, Philosophen — — zwischen Pest, Hunger und Krieg“. Und doch, auch die Erkenntnis steigert laut Hartmann das Leiden[295]): die griechischen Philosophen haben ihren Hader, die Historiker ihre Fälschungen, die Rhetoren ihre Kniffe; die Herrschaft des Mythus selbst wird zum „wahren Landschaden“, die „Ausartung der Musik“[296])

führt zur „Ausartung des Lebens“, und alle Dichtungsarten, die Tragödie schon von Euripides an, zeigen Verfall, weil alles sich „erschöpft“, alles vergänglich ist; denn „einmal muß es Abend werden“[297].

Vom Morgen bis züm Abend wird nun der hellenische Mensch im letzten und größten Abschnitt, im ganzen IV. Bande vorgeführt, in der vollen Tragödie seiner Entwicklung. Und ist er nicht tragisch von Anfang an? Zwar der hellenische Jüngling, der heroische Mensch des Mythus ist „in ein allgemeines Goldlicht eingetaucht“, ist ein ideales „Phantasiebild“, um das man die Griechen „ewig beneiden“ wird, doch eben ein Phantasiebild; „seine Idealität liegt in seiner schönen und frischen Erscheinung“; „der Vorhang allein macht das Tatsächliche, also Vergängliche zum Unvergänglichen“. Die Urgriechen können froh sein hinter dem Schleier; denn es sind Piraten, die sehr furchtbar wären. Das Zeitalter ist „durchaus kein goldenes“ bei all dem „Vorherrschen des Bösen und des Unglücks“, der Heros durchaus „kein Ideal“, sondern in äußerster Leidenschaft stellt er „die ungebrochene Selbstsucht der menschlichen Natur“ dar. Deutlicher kann Schopenhauer nicht illustriert werden: das Schöne nur idealisierte Erscheinung des schlimmen Willens. Dazu glaubt das Epos (mit Schopenhauer) an die Konstanz des Charakters und läßt „pessimistische Lehren“ durchklingen, da „noch keine optimistische Heuchelei die Taxation des Lebens beherrscht“. Dann kommt mit Hesiods 5. Geschlecht „die heftigste Prinziperklärung des griechischen Pessimismus“, nachdem die dorische Wanderung „das Dasein gewalttätiger und düsterer gemacht“.

„Der koloniale und agonale Mensch“ kommt noch relativ günstig weg zumal gegenüber der „auf infamer Erpressung und absolutem Egoismus“ beruhenden Herrlichkeit Karthagos; doch sind es lauter Kalamitäten, die zur Gründung der Kolonien führten, von denen manche „auf hochgespannte Erwartung schweren Rückschlag“ erlebt, manche kaum besser

als ein „Piratennest" war und manche „rasch ausgelebt" hat. Dann fällt ein scharfes Licht auch auf die „Kehrseite" der Agonistik mit ihren „enormen Gefahren" und sonstigen „Schattenseiten", auf die Verachtung der Arbeit bei den Griechen, auf ihre Neigung zum Betrug, ihre „romantische Verhärtung" gegenüber dem Weibe, dem sie „das Gräßlichste" zuschreiben, und auf ihre „unerhörte Schmähsucht". Es folgt „der Mensch des 5. Jahrhunderts", „das den Hellenen nach dem glänzendsten Morgen den trübsten Abend bringen sollte." Denn schon an die Persersiege „schloß sich das böse Schicksal der Nation". Bald und beständig wird nun das „enorme Ruhmgerede" der Athener von ihrem Lande, ihren Eigenschaften und Taten arg beschnitten, auch der Optimismus der Periklesrede, „dessen Parfum bei näherm Zusehn bedenklich verduftet", und „der bald nachher durch furchtbare Katastrophen bestraft worden ist". Und dann wird erzählt, „was Athen seine Leute kostete" und wie „das Glück dieser Zeiten sehr bedingt" war noch vor dem „großen Krach" Athens, dessen sizilisches „Abenteuer" nur aus „krankhaftem Zustand" erklärbar ist. Auch seine herrliche Kultur hat ihre „Kehrseite"; Ruhm- und Habgier machen sich geltend, optimistische „Erzieherei", tragische Verdüsterung des Frauenbildes bis zu Euripides' „scheußlicher" Elektra, „entsetzliche" politische Gewalttaten und „schrankenloser" „egoistischer Frevel" in „Hülle und Fülle" und dann die „allgemeine Zersetzung des griechischen Lebens während des peloponnesischen Krieges", die zu „sehr raschem Ausleben" führt, „die furchtbare Unsittlichkeit, welcher alle Parteien verfallen sind", und „die Entsetzlichkeit ihres Kampfes", daß manchem zumute war: „Wenn mich doch bei Zeiten die Erde verschlänge!"

Mit diesem Wunsche schließt das Kapitel. Und doch wird es an tiefer Beschattung weit übertroffen vom folgenden, das Hellas' Niedergang im 4. Jahrhundert malt, als die Demokratie sich „nach ihren düstern Seiten" entwickelt

und mit der „Zerrüttung des Staates“ die Sittlichkeit weiter erschüttert wird und unter den zerreißenden „Titanen der schrecklichsten Zwietracht“ „alles aus den Fugen geht“. Die sizilische Tyrannis erscheint mit ihren „haarsträubenden“ Greueln, und in dem „allseitig verruchten“ Lysander symbolisiert sich die „griechische Verworfenheit“; der „schon angefressene spartanische Geist“ mit seinem „fürchterlichen Programm“ wird „völlig zersetzt“, und die „furchtbare Episode“ des heiligen Kriegs zeigt den Hochstand der „allgemeinen Ruchlosigkeit“ Griechenlands; dann tut sich die Spättyrannis auf als „Beispiel des Schreckens und Abscheus“, daß man nicht „ohne Grauen“ an alles Verlorene denken kann und an die „Größe des Leidens“, und dann das oft furchtbare Söldnertum mit seinem „zusammengelaufenen Gesindel“ ein Zeichen der „Auflösung des griechischen Bürgertums“ und der „militärischen Fäulnis“! Endlich „das Athen der Redner“, das „uns mit solchem Abscheu erfüllt“, daß wir „staunen über die enorme Frechheit, womit das Böse hier öffentlich auftritt“! „Welche Versunkenheit der Nation“ in „allgemeiner Korruption“, gegen die einige Tugendidealisten nicht aufkommen, sondern nur der Realpolitiker Philipp! Denn es ist ein „Generalirrtum, daß eine auf tiefen Egoismus, Lüge und Gewalttat gebaute Herrschaft nicht solid sein könne, als ob in der Regel die Mächte der Erde auf etwas anderes gebaut würden“. Und nun sinkt die Poesie, die Geselligkeit wird vergiftet, das Familienleben getrübt, Schwelgerei und Parasitentum machen sich breit, und über der „Ruchlosigkeit“ des damaligen Athen thront die herrliche Kunst.

Nur ein Künstler wie Burckhardt kann im Schlußabschnitt über den „hellenistischen Menschen“ noch eine letzte Steigerung der Schwarzmalerei bieten mit wenigen Lichtpunkten, kann dies lang beschriebene Sterben von Hellas uns erträglich machen. Nach allerlei „schrecklichen“ Präludien steigt zunächst das Sonnenbild Alexanders auf, um

bald den „desperaten Zeiten“ der Diadochen Platz zu machen, da man „des Haders der Riesen“ „kein Ende absehen konnte“. Dazu die Griechen, die „fast nur noch verstanden, einander zu mißhandeln“, und ihre Polis, die wohl „ihr Leben so furchtbar teuer bezahlt“ hat wie „keine Potenz in der ganzen Weltgeschichte“, das „frei“ gewordene Athen, das sich nun „in seiner tiefsten Gemeinheit zeigt“ trotz aller Beschönigung — „denn lügen konnte man noch immer“; der ätolische Bund eher eine „Räuberschar“, „schändlich und ehrlos“ in der Kriegführung, der achäische ein „Gemisch von ruinierten Demokratien und Tyrannien“. Und nun „wird es in dieser Nation allmählich dunkel; es folgt die definitive Zerrüttung der Poleis“; die „unvermeidliche letzte Konsequenz jeder Demokratie, der Hader um den Besitz führt zu einem wahren Höllenleben“; „ein griechisches Volk fing an sich zu Tode leben“; „der letzte Rest von Treue und Glauben ist geschwunden“, und es regiert „die Auslese der Schlechtesten“. Hesiods schlimme Weissagung ist erfüllt, und Hellas endet in allgemeiner Verarmung und schließlich Verödung, und nun führt uns Burckhardt mit der Stimme eines Totengräbers beredt aufzählend viele Seiten hindurch über die ungeheure Ruinenwelt, die damals Hellas hieß, und da er uns in ihr bis zur Höhe des Grauens geführt hat, läßt er sie aufglänzen als eine Landschaft von Claude Lorrain, den er so liebte, im Cicerone feiert als Tröster.

Und noch immer schuf die Kunst „das Herrlichste“ — nun zur Freude Roms, das jetzt gepriesen wird ob seines Philhellenismus, den es aber doch „teuer bezahlte“, da es mit dem Guten auch das Schlimme lernte, und der auch „Hellas nicht vor sich selber retten konnte“, vor Hader und Elend. Die Polis besteht „nur noch in mörderischer Truggestalt“. In Athen herrscht „allgemeine Frechheit“ und in den späteren Diadochen wohnt „teils Schwäche und Abgestandenheit, teils Ausartung der Ausartung“; die „Gewalttaten häufen sich“, „und zuletzt stürzen die Ereignisse wie in

einem wüsten Traum durcheinander". Philippos III. ergreift als „tragische Figur", und des Kleomenes Ende „ist eine Tragödie"[298]).

Aber ist nicht das ganze Leben von Hellas für Burckhardt eine Tragödie? Gewiß, es war in Wahrheit reich an düsteren Zügen, aber er hat sie geschärft und vertieft, weil er ein tragischer Geist war, weil er mit dem Pessimismus seiner Zeit den „Willen zum Düsteren", den er in den Griechen fand, selber zu tragischer Erhabenheit ausgebildet. Ein Tragiker ist er und kein Ankläger, und keine größere Verkennung kann es geben, als in seinem Werke eine Anschwärzung der strahlenden Griechen zu finden. Er läßt sie schuldig sein und leiden, aber er hält sie als Helden der Szene in respektvoller Distanz über dem modernen Publikum und seinem Richterurteil. Zahlreich sind die Vergleiche mit der heutigen Zeit, aber sie dienen zumeist, die Fremdheit der Griechen gegen uns zu markieren, und wo sie bewerten, fällt fast stets die Gegenwart weit ab gegen die ästhetisch, auch musikalisch und rhetorisch so viel feinfühligeren und vor allem antibanausischen Hellenen, denen das Leben noch nicht pressantes Geschäft war, sondern geistentbindende Muße, die noch nicht heimgesucht waren von Stellungs- und Heiratsjagd, von der Sucht nach Reklame und Sensationen, pikanten Romanen und Feuilletons und von Gesellschaften „aus bloßer Langeweile und Stumpfheit" mit Toasten — und „das Bier überließ man den Ägyptern". Auch mancher moderne Stolz auf Großstaat- und Großstadtwesen, auf „ordinäres Wohlergehn" und materielle Fortschritte und Erfindungen und auf den höheren Schulbetrieb, der uns nicht wahnfreier mache und dem eine „Katastrophe" drohe, sinkt dahin[299]). Schopenhauers Haß gegen die „Jetztzeit" lebt in Burckhardt vielleicht noch tiefer, weil er ästhetischer und historischer fühlt, und da ihm — wie damals Nietzsche — der Grieche der geniale Mensch ist, so ist ihm die Tragödie des Griechen im höchsten Sinn die Tragödie des Menschen.

Sie wird zur Tragödie der Weltgeschichte in den „Weltgeschichtlichen Betrachtungen", da sie vom Menschen handeln als „bleibendem Zentrum" der Geschichte, „vom duldenden, strebenden und handelnden Menschen" — es ist bezeichnend: das Dulden geht voran, das Handeln kommt zuletzt; aber das Dulden siegt; denn Burckhardt fährt fort: „daher unsere Betrachtung gewissermaßen pathologisch sein wird"[300]. So beginnt sie mit dem ausdrücklichen Protest gegen den Optimismus der Geschichtsphilosophie, gegen die Lehre „von dem bekannten sogenannten Fortschritt", die „das Vergangene als Vorstufe zu uns als Entwickelten", unsere Zeit als „die Erfüllung aller Zeit" betrachtet. Burckhardt leugnet den sittlichen Fortschritt und bezweifelt den intellektuellen; seine ganze Geschichtsbetrachtung ruht auf einem tiefen Gefühl der Fremdheit gegen unsere Zeit und spricht sich aus als ein beständiger Protest gegen den „lächerlichen Dünkel" einer Superiorität der Gegenwart, mit ihrem „geheimen Vorbehalt", „daß das Geldverdienen heute leichter und sicherer sei als je"[301]. Denn „der Erwerbssinn" ist „die Hauptkraft der jetzigen Kultur"; er drängt sich in Politik und Kirche; er bringt Kunst und Wissenschaft in Gefahr, „zu einem bloßen Zweig großstädtischen Erwerbs herabzusinken". „Am unglücklichsten befindet sich in dieser Zeit Kunst und Poesie selber, innerlich ohne Stätte in dieser rastlosen Welt, in dieser häßlichen Umgebung, während alle Naivität der Produktion ernstlich bedroht ist." Der Geist wird verwüstet durch die aufreizende oder abstumpfende Zeitungslektüre, und „die jetzige geistige Pest", die Originalitätssucht entspricht dem Emotionsbedürfnis müder Menschen, das Theater wird in grellen Effekten zum Zerstreuungsort für Träge und Abgearbeitete, das Drama „ist zum Geschäft geworden wie jetzt der Roman und noch so vieles, das noch Literatur heißt"; „heraufgeschraubte Mediocritäten" reißen die Positionen an sich, großstädtische Konzentrationen lähmen eher, „leidige soziale Rangesinteressen ruinieren unaufhörlich

das Beste", und „das vorherrschende Pathos unserer Tage, das Besserlebenwollen der Massen" kann sich „unmöglich zu einer wahrhaft großen Gestalt verdichten", sondern verflacht und zermürbt. Vor allem aber sieht Burckhardt Staat und Religion heute in schweren Krisen; er hält auch für den protestantischen Großstaat wieder einen „reinen Gewaltzustand" für möglich und sieht am politischen Horizont „gewaltige Völkerkriege" nahen, und in seiner Behandlung der „heutigen Krisis" als düsteres Wetterleuchten treten die positiven Nationalbestrebungen Deutschlands und Italiens als bloßer „tiefer Unwille" und höchste Spannung, als „sehr hoch aufgeregte öffentliche Meinung" dieser Völker wesentlich zurück gegen die negativen Momente, gegen „Österreichs größten Fehler oder größtes Unglück", gegen die „Schwäche Englands", die „grundfalsche Position Napoleons", die „maßlose Unvorsichtigkeit der Dänen" usw.

Will man's aber aus einem letzten Punkt mit einem Worte fassen, was Burckhardt abstößt von seinem „machttrunkenen Jahrhundert", von seiner erwerbssüchtigen Zeit mit ihrem Strebertum, ihrer fiebernden Presse, ihrer ganzen Rastlosigkeit, so nenne man's den motorischen Zug der Zeit. Diese Zeit will greifen, und er will schauen. Sie drängt vorwärts, und er braucht Muße, um rückwärts zu schauen. Sie lebt von der Hoffnung und er von der Erinnerung. Sie singt den Päan und er die Elegie, und so ist es zuletzt ein Gegensatz der optimistischen und der pessimistischen Grundstimmung. Denn wie ihm die heutige kirchliche Krisis „ein Konflikt" ist, „der im tiefsten Grunde auf dem Optimismus" moderner Weltanschauung und dem Pessimismus der Kirche beruht, so sind ihm auch die verhaßten Triebe der Zeit nur Formen des verhaßteren Optimismus, und er schließt die Vorlesungen über „Studium der Geschichte" mit der vielsagenden Frage: „Wird der als Erwerbssinn und Machtsinn ausgeprägte Optimismus weiter dauern, und wie lange? Oder wird — worauf die pessimistische Philosophie der heu-

tigen Zeit könnte hinzuweisen scheinen, — eine allgemeine Veränderung der Denkweise wie etwa im 3. oder 4. Jahrhundert eintreten?" So schließt er mit dem Hinweis auf Schopenhauer. Und so steht er eben doch auch als Pessimist auf dem Boden seiner Zeit — denn jede Zeit ist ein Kampf, eine Spannung von Gegensätzen. Und ist nicht dieselbe Zeit, die so stark praktisch, so zukunftsfreudig ist, zugleich so stark historisch?

„Die Befähigung des 19. Jahrhunderts für das historische Studium" ist ihm eines besondern Abschnitts wert und fast das einzige Rühmenswerte an dieser Zeit, deren „Amerikanismus" er als „ungeschichtlich" haßt und deren optimistische Fortschrittstheorien ihm zugleich „die Todfeinde der wahren geschichtlichen Erkenntnis" sind[302]. Denn ihm ist die Geschichte nicht Fortschritt, sondern wie Macchiavell und andern Pessimisten kreisläufiger Wechsel. Geschichtliche Mächte entstehen; allerlei Lebensformen hängen sich daran und halten sich für die allein möglichen sittlichen Träger. „Allein der Geist ist ein Wühler und arbeitet weiter", und trotz allem Widerstreben — „der Bruch kommt doch", „sei es durch Revolution oder durch allmähliche Verwesung, der Sturz von Moralen und Religionen, der vermeintliche Untergang, ja Weltuntergang". „Inzwischen aber baut der Geist etwas Neues, dessen äußeres Gehäuse mit der Zeit dasselbe Schicksal erleiden wird." So sieht er, eine Hebelsche Perspektive erhaben verdüsternd, auch die Heimat „bestrahlt von denselben Gestirnen, die auch andern Zeiten und Völkern geleuchtet haben, und bedroht von denselben Abgründen und einst heimfallend derselben ewigen Nacht" — der Zeitgenosse fühlt sich diesen Mächten gegenüber „in völliger Ohnmacht", und auch wenn er sich darüber erhebt, kann er „sich eines elegischen Gefühls nicht erwehren"; müssen wir alle doch „diesem ganzen Wesen" „unvermeidlich unsern passiven Tribut bezahlen". Die Geschichte als Wechsel von Entstehen und Vergehen gerät hier in Parallele zur

Natur — und erhob sich nicht der Naturalismus zur selben Zeit mit dem Pessimismus? Ja, Burckhardt findet trotz allen Bruchs der individuellen Geschichte mit der gattungsmäßigen Natur „noch immer genug vom Ursprünglichen übrig, um den Menschen als reißendes Tier zu zeichnen". Auch bei „hoher Verfeinerung" bleibt der Trieb „zu knechten".

Diese pessimistische Auffassung des Menschen bestimmt nun die Auffassung der Geschichte. „Die Menschen sind ganz anders" — damit tritt Burckhardt zunächst der „optimistischen Ansicht" vom Staat als ursprünglichem Schutz- und Rechtsinstitut entgegen. „Die Gewalt ist wohl immer das Prius", und sein Anfang ein „höchst gewaltsamer Prozeß", eine „furchtbare Krisis", die viel „gekostet hat". Und „auf dieser Bahn" geht es weiter. „Völker und Dynastien handeln hier ganz gleich" nach dem Recht des Stärkeren. Alle „Exkusen" und „sauberen Lehren", auch alle guten Folgen können die politischen „Verbrechen" nicht entschuldigen; denn „die Macht ist böse an sich". Die „Verwirklichung der Sittlichkeit" durch den Staat ist ein anmaßendes Phantom und „müßte tausendmal scheitern an der inneren Unzulänglichkeit der Menschennatur überhaupt und auch an der der Besten insbesondere". Der Staat ist am besten nur „Notinstitut", damit „die Egoismen" und die Anschauungen „einander nicht aufs Blut befehden dürfen".

So aus düsteren Wolken wie der Staat kommt bei Burckhardt auch die Religion, die er — wörtlich wie Schopenhauer [303]) — aus dem „unzerstörbaren metaphysischen Bedürfnis der Menschennatur" erklärt. Gegen Renan verteidigt er den alten Satz von der Furcht als Ursprung der Religion; Urreligionen sieht er als „unheimliche Kinderträume" mit „Schreckgestalten", und „ein großer oder schrecklicher Moment" bringt das religiöse Bedürfnis zum Bewußtsein. „Entscheidend ist jedenfalls das Bangen mitten im Gefühl der subjektiven Kraft und Gewalttat". „Da nun der Anlässe zum Schrecken, d. h. zur Versöhnung des Furchtbaren viele

sind, so hat die stärkste Präsumption der Priorität der Polytheismus für sich." „Höchst merkwürdig" ist unserm Pessimisten weiter „das ungemein starke Zusammenstimmen in der Grundidee des Weltuntergangs bei Christen und Skandinaven", in der Anschauung, daß auch dem verwirklichten Ideal „tötliche Feinde drohen, die ihm den Untergang bringen werden"; „das Ideal fühlt, daß es zu heilig für diese Welt sei". „Schrecklich" sind weiter „die religiösen Kämpfe, „am schrecklichsten bei den zivilisierten Völkern". Die „schreckliche Voraussetzung, daß der Mensch ein Recht über die Meinungen von seinesgleichen haben müsse", führte zur „wirklichen Ausrottung" von Sekten, und die Hierarchen rochen nach Gewalt.

Sonniger naht sich die dritte „Potenz", die Kultur. Aber ach, „das Philisterium und die Macht haben immer daneben existiert"; der moderne Kulturstolz ist sehr unangebracht, und mit der Kultur steigt nicht die Sittlichkeit. Dann in der Durchdringung der Potenzen zieht noch einmal in meist finsteren Bildern die Staatsmacht vorüber, „unter schrecklichen Kämpfen" entstanden, im alten Orient die Kultur gewaltsam stillstellend, in Sparta „grausam", in Athen zu „grauenvollen Parteikämpfen" und „furchtbarem Bruch", im Mittelalter als „Gewaltstaat" Friedrichs II. zu „Generalverbrechen" führend, dann als „rein zerstörende Macht" Spaniens auftretend, als Zwangsstaat Ludwigs XIV. und als moderner Machtstaat. „Und nun ist die Macht an sich böse — Sie ist — eine Gier und eo ipso unerfüllbar, daher in sich unglücklich und muß also andere unglücklich machen." Ja, so erklärte Schopenhauer das Weltleid: weil die Gier unstillbar ist.

Nun kommt die Religion trotz allen Hochwerten mit großen Gefahren: der hierarchischen „Versteinerung der Kultur", der „Verleidung des Erdenlebens", der Schädlichkeit des Islam [304]) usw. Und dann die Verbindung von Staat und Religion „zu doppeltem Mißbrauch", zur „Hemmung

alles Individuellen" und „zu ihrem großen Verderb"! Aber auch „der Staat in seiner Bedingtheit durch die Kultur", am klassischsten verwirklicht in Athen, führt dort zu einem „fürchterlichen Existenzkampf", und „die Religion in ihrer Bedingtheit durch den Staat" wirkt eine „Ansteckung des Kirchentums durch das Staatstum" und damit „unfehlbar eine innere Zersetzung". Und endlich „die Religion in ihrer Bedingtheit durch die Kultur" gerät in „lauter Gefahren", und der praktische Optimismus dieser Zeit widerspricht dem Christentum und dessen „Grundidee vom Leiden dieser Welt"[305]).

Kam in den Bedingtheiten der drei Potenzen eine (hier nur angedeutete) Fülle schwarzer Wolken herauf, so bringt das große Kapitel über „die geschichtlichen Krisen" gleichsam die schweren Gewitter der Weltgeschichte. Es beginnt bald mit dem Protest gegen die „wohlfeile optimistische Ansicht von dem Befruchtenden" der „Invasionen" und erklärt dann die Notwendigkeit der Kriege aus der „Jämmerlichkeit alles Irdischen", da der Einzelne seiner Kraft erst bewußt wird, wenn er sie andern zu fühlen gibt. Trotz seines Nutzens soll keine Beschönigung des Krieges gelten! „Die Menschen sind Menschen im Frieden wie im Kriege; das Elend des Irdischen hängt ihnen in beiden Zuständen gleich sehr an." „Schlecht ist der Trost aus einem höheren Weltplan. Jede erfolgreiche Gewalttat ist allermindestens ein Skandal, d. h. ein böses Beispiel; die einzige Lehre aus gelungener Missetat des Stärkeren ist die, daß man das Erdenleben überhaupt nicht höher schätze, als es verdient." Und nun folgt eine erschütternde Beschreibung der Krisen, die an Sturmgewalt Böcklins Kentaurenkampf gleicht, und in der sie als schwerer Notbehelf der Natur, als „Waldbrand", „Fieber", „Epidemie" behandelt werden. „Man meint" nur fälschlich, „die Geschichte mache es anders als die Natur." „Bei dem enorm komplexen Zustand des Lebens — wird längst das eine Element eine übermäßige Ausdehnung oder Macht erreicht

haben und nach Art alles Irdischen mißbrauchen, während andere Elemente eine übermäßige Einschränkung erleiden müssen." Nun steigert es sich. „Der Weltprozeß gerät plötzlich in furchtbare Schnelligkeit." „Die Botschaft geht durch die Luft" als „ein dumpfes: Es muß anders werden." „Schreckensbilder" tauchen auf, und man schiebt alles Drükkende auf den bisherigen Zustand, „während es meist Dinge sind, die der menschlichen Unvollkommenheit als solcher angehören" und überhaupt der „Dürftigkeit alles Irdischen". „Und nun beginnt das brillante Narrenspiel der Hoffnung", daß selbst „ein in der Wolle gefärbter Pessimist" in der Revolution zum Optimisten wird[306]). Ach, es ist nur der „Hochzeitsstaat" der Krisis, auf den „böse Werktage folgen werden". „Bei weiteren Fortschritten" regen sich „Not und Gier"; „das ganze Leben — tritt in Gärung"; in schrecklichen Kämpfen führt die Wut zu Greueln, „Gespensterseherei" zum „Massengemetzel"; dann folgt Ernüchterung, und „etwas Todmüdes fällt dem Stärksten in den Arm" — schaudernd vor den Terroristenhänden. Denn „eiskalte" Beutemacher schwimmen in jeder Krisis bald obenauf; ist doch „auf Erden das Unsterbliche die Gemeinheit"! Und dann die Restauration, die „um so gefährlicher" ist, je größer die Krisis war! Aber — heißt es schließlich doch noch zum Lobe der Krisen — „tragische Erlebnisse reifen den Geist"! Und Burckhardt schildert nun als Erlebender tragisch die heutige Krisis, in der „die Konstitutionen so wenig als sonst etwas Irdisches die geweckte Gier stillen"[307]).

Nun das herrliche Kapitel über „die historische Größe"! Wir erwarten einen Hymnus und erhalten eine Nänie! Schon die Bestimmung der Größe kommt negativ: „Unsern Ausgang nehmen wir von unserm Knirpstum, unserer Zerfahrenheit und Zerstreuung. Größe ist, was wir nicht sind." Ihr Kennzeichen, daß sie unersetzlich ist wie die großen Kunstwerke, für deren „dauerndes Dasein wir zittern dürfen". Nur wenige „halten die Probe aus", und die Größe wird

„noch rarer werden". „Die Natur verfährt dabei mit ihrer bekannten Sparsamkeit, und das Leben bedroht die Größe von Jugend auf mit ganz besonderen" „gewaltigen Gefahren", zwischen denen der heranreift, der geboren ist, „sich rittlings über den Abgrund zu setzen". Denn „schreckliche Zeiten" sind's, die „den einzigen höchsten Maßstab der Größe geben und auch allein nur das Bedürfnis nach Größe haben". „Eine schreckliche Tat kann im Anzug sein", und die politische Größe vollzieht ein Verbrechen, das in der Luft liegt; ist doch „noch gar nie eine Macht ohne Verbrechen gegründet worden". „In gewaltigem Kampfe", unter „Erdulden großer dauernder Gefahren", daher oft als Fatalisten steigen die Großen auf und retten „nur mit großen Opfern das Ideale ihrer Zeiten". Ihr größeres Glück ist „schöne Illusion", und wenn der Dichter vom Dulder Odysseus singt und von Achill, der früh stirbt, „weil das Ideal für die Welt zu herrlich ist", so konnte „im Dichter selber schon nur das Leiden" die Kraft erwecken, mit der durch ihn das Leiden des Helden wie das des Hörers aufgenommen wird „in ein hohes Ganzes, in das Leiden der Welt". Kann man die Größe tragischer auffassen?

Endlich die wahrhaft erhabene Schlußbetrachtung „über Glück und Unglück in der Weltgeschichte", scheinbar die Wage haltend zwischen beiden, während doch tatsächlich alles in die Schale des Unglücks fällt und das Glück emporschnellt als leeres Phantom. Wir rechnen als Unglück Zeiten der Zerstörung, indem wir „mit Recht" des Siegers Glücksgefühl nicht rechnen. Wir rechnen als Glück, was z. T. auf dem Leiden anderer beruht, oder was wir nur von ferne schauen wie Abendrauch aus den Hütten. Aber die goldene homerische Zeit wimmelte von Mördern, im Athen des Perikles wären wir „todesunglücklich", und Roms Weltreich wird „begonnen mit den entsetzlichsten Mitteln" und „vollendet mit unermeßlichen Strömen von Blut", „unter unendlichen Leiden der Völker und bei starker innerer Entartung".

Hohe politische Macht ist „nur zu erkaufen durch das Leiden von Unzähligen", über das wir „äußerst kühl" hinwegsehen. Der Kampf ist notwendig in der Geschichte, eine Fortsetzung des „angstvollen Kampfes ums Dasein" in der Natur. Die Geschichte zeigt, wie „lange" und „mit welcher Wucht das Böse sich vordrängen darf." Denn „der Fürst dieser Welt ist Satan", und das Böse „ein Teil der weltgeschichtlichen Ökonomie". In diesem „ernsten und großen Ganzen" verschwinden die Glücksansprüche der Völker und Zeiten; das Glück gehört dem Märchen; „aus dem Völkerleben" aber hat man „den Ausdruck „Glück" loszuwerden", doch „den Ausdruck „Unglück" beizubehalten". „Und vor allem ist die Vorstellung vom Glück als einer positiven Empfindung schon falsch, während es nur Abwesenheit des Schmerzes ist." Hier in der speziellen Lehre von der Negativität des Glücks und der Positivität nur des Schmerzes können wir den Einfluß Schopenhauers mit Händen greifen, und auch die andere sich durchziehende theoretische Grundlage gehört Schopenhauer: daß all unsere Urteilstäuschungen aus „unserer tiefen Selbstsucht" stammen, aus unserm egoistischen Wünschen, und daß wir die „Blindheit unseres Wünschens" durchschauen, „auf unsere Individualität verzichten" müßten, um das Weltschauspiel in reiner Erkenntnis zu genießen.

Ja, dieses Ideal: reiner Intellekt, reines Weltauge zu werden, frei vom urteilsfälschenden blinden Begehren — gehört Schopenhauer; aber gehört es darum nicht auch Burckhardt, weil er durch Schopenhauer erst seiner Sehnsucht sich klar bewußt ward? Die Sehnsucht zu schauen, der Trieb, allen Lebensstoff, alles Geschichtliche in Bild zu verwandeln, ist ja sein Grundtrieb von früh auf, ist laut seinen Jugendbriefen die Wurzel seiner Geschichtsauffassung. „Unsere Objektivität gegen Übertragung des Wünschbaren in die Geschichte zu wahren suchen" — so bezeichnet er in der Einleitung der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" die Tendenz seines Vortrags „über Glück und Unglück in der Weltge-

schichte". „Was einst Jubel und Jammer war, muß nun Erkenntnis werden." Alles Subjektive soll objektiv werden, das Gefühl soll Schau werden. Und das Gefühl, das Subjektive ist gar lebendig in Burckhardts voller Seele. Er ist ein Lyriker, der Plastiker werden will. Aber da Subjektives und Objektives in ihm nicht Wille und Tat sind, die sich entsprechen, sondern Wunsch und Schau, die sich so oft widersprechen (denn er schaut gar viel, was er nicht wünscht), so wird er Pessimist. Und alle Pessimisten sind lyrische Naturen. Das Leben ist ihnen gefühlte Passion, nicht Aktion. „Diesem ganzen Wesen, dem wir als Menschen einer bestimmten Zeit unvermeidlich unseren passiven Tribut bezahlen, müssen wir zugleich beschauend gegenübertreten." „Unsere Kontemplation ist — zugleich ein hohes Bedürfnis; sie ist unsere Freiheit mitten im Bewußtsein der inneren allgemeinen Gebundenheit und des Stromes der Notwendigkeiten"[308]). So bekennt damals der Pessimist seine zeitliche Verwandtschaft mit dem deterministischen Naturalisten. Doch Burckhardt glaubt an die Freiheit; nur liegt sie ihm nicht in der Tat, sondern in der Schau. Man schelte darum den Pessimismus nicht. Die bloße Schaulust konnte auch Neugier sein, die sich an der Geschichte als Fastnacht gaudiert. Der tragische Untergrund aber gibt Burckhardts Geschichtsbildern erst den tiefen Glanz des Erhabenen, macht sein Geschichtsstudium zum wahrhaft ethischen Prozeß, zur Katharsis, zur seligen Befreiung aus der Seele Not, ja er trieb ihn eigentlich erst in die Historie und schließlich in die Welthistorie. Wir „müssen aus den Regionen des individuellen und zeitlichen Bangens zurück in eine Gegend, wo unser Blick nicht sofort egoistisch getrübt ist". Hier liegt wohl der Grund, weshalb er seinen Jugendplan einer Geschichte seiner Vaterstadt nicht ausführte. Er strebte aus dem Individuellen und Partikularen ins Universale, aus dem subjektiven Leid in die fernste objektive Schau: die Welthistorie ist ihm die Erlösung aus dem Druck des Lebens.

Und so sehnt er sich, als überwindender Geist auf dem „archimedischen Punkt außerhalb der Vorgänge“, „vollkommen frei“ über der Vergangenheit zu schweben[309]). Und so zieht sich durch die „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ (auch abgesehen von dem direkt darauf sich richtenden Schlußvortrag) die Forderung, sich geistig zu objektivieren, sich im Urteil, so weit es möglich ist, freizuhalten von „Absichten“, vom „Interesse“, von den „Wünschbarkeiten“[310]); ja Burckhardt stellt diese Schopenhauersche Forderung nicht nur an den Historiker, sondern auch an den Künstler und Politiker[311]). Er schreibt es Nietzsche 1882, daß er in der Geschichtsbehandlung „die landesüblichen Wünschbarkeiten mehr und mehr dahinten gelassen“ habe, und er fordert auch in der Griechischen Kulturgeschichte: „Wir sollen uns alle Anwendung des Wünschens auf vergangene Zeiten abgewöhnen, schon weil wir in unserer Gegenwart und in unserm täglichen Leben töricht zu wünschen pflegen.“ Er preist die alten Künstler, Dichter und Denker, die, „wie düster sie persönlich vom Erdenleben gedacht haben mögen“, doch darin „immer optimistisch“ waren, daß sie den Geist beglückten durch freie, große Bilder von der Welt. Er preist die „Objektivität“ Homers, Herodots, Thukydides', widmet ein Kapitel der „objektiven Betrachtung der Staatsformen“ und feiert insgesamt die Griechen als Begründer der „Objektivität des Geistes“[312]).

Nun aber zeigt sich auch in der „Kultur der Renaissance“, d. h. in einem Werk, das noch vor der Lektüre Schopenhauers geschrieben ist, die Forderung der „Objektivität“ und eine durchgehende Verherrlichung der Italiener damals als Erneuerer „objektiver“ Welt- und Menschenbetrachtung[313]). Diese Hervorstellung der „Objektivität“ als eines häufig gebrauchten Terminus, ja als bewußten Programms hat ihren Sinn natürlich im scharfen Gegensatz zur Subjektivität, und eben die höchste Schärfung dieses Gegensatzes ist der Pessimismus, wie er in Burckhardt früher schon lebte und Schopen-

hauer erst einließ, der damals noch vor der Tür stand. Hier hat der Pessimismus historisch fördernd gewirkt, indem er die Distanz schärfte zwischen Betrachter und Gegenstand und das Staunen weckte, das auch nach Schopenhauer Anfang der Philosophie und nach Burckhardt die „Gabe“ und „Pflicht“ des Historikers ist[314]. Wie Burckhardt die „historische Größe“ aus dem Gegensatz zu „uns“ begreift[315], so drängt er überall die lehrreiche Fremdheit, den Unterschied der Vergangenheitserscheinung gegen das heutige Leben hervor[316] und fordert von uns Zurückhaltung zumal im Werturteil, und hierin präludiert schon der „Constantin“. „Welche hohe weltgeschichtliche Bedeutung hat dieses an sich so widrige Treiben!“ So überhaupt der „Byzantinismus, welchen man lieben oder hassen mag“ — und Burckhardt haßte ihn wie weniges —, „jedenfalls aber als Weltmacht anerkennen muß“. Ähnlich ist ihm die individuelle Entwicklung der Renaissance „an sich weder gut noch böse, sondern notwendig“. „Es handelt sich hier nicht um Lob oder Tadel, sondern um Erkenntnis eines Zeitgeistes in seiner energischen Eigentümlichkeit“[317].

Die affektlose Anerkennung des Notwendigen könnte an den (als einzigen neueren Philosophen) einmal[318] zitierten Spinoza erinnern, noch mehr aber die Wertung des Sinns für das „Tatsächliche“ und die „Empirie“[319] an den Naturalismus, der wiederum mit dem Pessimismus in der Anerkennung des Unidealen innerlich und darum zeitlich parallel ging. Aber Burckhardt ist niemals Naturalist; er ist niemals kühler, indifferenter Beobachter; wie der Lyriker Nietzsche im „Menschlichen, Allzumenschlichen“ sich den Naturalismus als „Eisumschlag“ auflegt, so findet Burckhardt manche bewunderte „Objektivität“ „eiskalt“, ja „entsetzlich“[320]. Burckhardts „Objektivität“ ist mit Schmerzen geboren, ist nicht kalte Anerkennung des Realen, sondern tragische Betonung des Antiidealen. „Auf der Bahn des rein Tatsächlichen“ schreitet ihm auch die „Ruchlosigkeit“,

und wie einst Petrarca hat auch ihm die „Ruinenwelt die geschichtliche Kontemplation geweckt"[321]). Er reißt sich den Gegenstand vom Herzen, stellt ihn in reine Ferne — um doch in ihm wiederzufinden, was „in uns anklingt", „für uns wichtig ist", „mit unserm Geiste Verbindung eingehen," unsere „Teilnahme erwecken" kann, das „Interessante"[322]).

Er treibt die Geschichte nicht als „Realinhalt", er treibt sie nicht antiquarisch und auch nicht kritisch-historisch[323]), sondern sozusagen humanistisch. Und hierin, nicht so sehr in seinem Übersehen moderner Forschungen, liegt der tiefere Grund seines Gegensatzes zur philologisch-kritischen Historie und der vielfachen Ablehnung seiner „Griechischen Kulturgeschichte". Gewiß er treibt und fordert die Lektüre der „Quellen"[324]) wie kaum ein anderer; aber er prüft sie nicht auf ihren realen Wahrheitsgehalt, er kostet ihren Geistesgehalt. Er hat den Mythus und die Anekdote[325]) zu Ehren gebracht, denn die „vorgestellte Geschichte" ist ihm lehrreicher als die „buchstäblich geschehene". Er schätzt auch an der unwahren Darstellung einer Tat das Typische und Symbolische — was liegt ihm an der einzelnen Tat? Er teilt mit seinen Griechen, was er an ihnen tadelt: die Fabelfreude und die geringe Neigung für Kritik und „für das rein Tatsächliche". Bei der römischen Geschichte schreckt ihn „die furchtbare Menge von Tatsachen" ab; das Tatvolk der Römer mit ihrem Historiker Mommsen läßt ihn kalt; aber das Geistesvolk der Griechen, geweiht von seinem Freunde Curtius, hört er nicht auf mit der Seele zu suchen. Doch auch hier heißt's: „Dasjenige Tatsächliche, das wir suchen, sind die Denkweisen." Er sucht den Geist der Griechen, nicht ihre äußere Wirklichkeit; denn die „Tatbestände sind vielleicht nur Schutt" — er sucht was sie dachten, fühlten, wollten, nicht was sie taten, er sucht „das Innere der vergangenen Menschheit" und ihre „Taten nur" als „Einzeläußerungen" des Innern; denn das „Gewollte ist so wichtig als das Geschehene"[326]). So sucht er auch „Glück" und „Größe" in der

Weltgeschichte nicht nach dem zu bestimmen, was sie wirklich sind, sondern nach dem, was „man“ dafür hält, was sie „uns scheinen“.

Burckhardts Welt ist die Welt der Gefühle und der durchgeistigten Anschauungen; an der Realität aber schätzt er immer wieder das Symbolische[327]. Ihm ist das Auge „sonnenhaft“ und der Geist „die Kraft, jedes Einzelne ideal aufzufassen“. Man mag es tadeln oder loben: Burckhardt ist der reinste Idealist unter den Historikern, ja man kann ihn als Historiker bestreiten, weil er zugleich Poet ist. Er haßt zwar den historischen Roman, weil er die Fremdartigkeit des Gegenstandes verwische[328], aber er beginnt den besonderen Abschnitt, den er in den „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ der „geschichtlichen Betrachtung der Poesie“ einräumt, mit der Erklärung: „Der Rangstreit zwischen Geschichte und Poesie ist endgültig geschlichtet durch Schopenhauer. Die Poesie leistet mehr für die Erkenntnis des Wesens der Menschheit.“ „Dafür findet die Geschichte in der Poesie eine ihrer allerwichtigsten Quellen und eine ihrer allerreinsten und schönsten.“ Denn „die Poesie ist für die geschichtliche Betrachtung das Bild des jezuweilen Ewigen in den Völkern“. — „Wir lernen hier den ewigen Griechen kennen[329], wir lernen eine Gestalt kennen anstatt eines einzelnen Faktors“[330]. Er will die Gestalt kennen und in ihr den poetischen, den idealen Gehalt, doch nicht ihre reale Entstehung; er will das Bild, aber er will nicht hinter die Kulissen und in die Werkstatt schauen, und wie er die antiquarische und kritische Historie verachtet, so in der Kunstgeschichte die „Attributionistik“.

Er blieb sich immer gleich; „die Geschichte ist mir noch immer großenteils Poesie“, schreibt er 1842, und er fährt fort: „sie ist mir eine Reihe der schönsten malerischen Kompositionen“[331]. Denn der elegische Drang seiner Poesie erlöste sich in der Bildlichkeit, sein lyrisches Gefühl befreite sich in der historischen Anschauung. Wie ihm die Griechen

das Volk des praktischen „Pessimismus“, aber des „plastischen Optimismus“ sind, wie sie ihm das „schauende Volk“, „das Auge der Welt“ sind, wie ihm ihr „Glauben ein Schauen“, ihr Mythus ein „glänzendes Bild“ ist, wie ihm Griechenland und namentlich Athen ein „klares Paradigma“ ist, wie er Dichter und Denker als Bildschöpfer schätzt und vom „plastischen Vermögen“ der Politik und vom „Staat als Kunstwerk“ spricht[332]), so ist er eben selber ein historischer Bildner, ein Meister schlagkräftigen Ausdrucks, ein Beherrscher „sprechender Beispiele“ und „anschaulicher Anekdoten“ und vor allem ein Schöpfer historischer Weltbilder. Als Sammlung der „Umrisse der damaligen Welt zu einem anschaulichen Bilde“, ja als „abgerundete Bilder“ bietet er seinen „Constantin“. Als „geistiges Continuum“, als „Umrisse“ zu einem „Bilde“ bietet er die „Kultur der Renaissance“, und als „ungeheures Continuum, das am richtigsten als Bild zu gestalten wäre in der Form des Pinax“ seine „Griechische Kulturgeschichte“. Von „Bildern“ der Geschichte sprechen die „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“[333]), und 1896, dem Tod schon nahe, mahnt Burckhardt noch H. Gelzer so zur Kulturgeschichte: „Sollte es nach den furchtbaren politisch-militärischen Strapazen des „Abriß“ nicht eine wahre Erholung für Sie sein können, solche Bilder zusammenzustellen?“[334]) Und Burckhardt hatte die letzte Konsequenz gezogen. Er war immer Kunsthistoriker, er war's auch als Historiker, immer ein Bildsucher, und schließlich zog er sich als Lehrer auf die Kunstgeschichte als sein liebstes Altenteil zurück. Das Bild hatte eben immer in ihm gesiegt über das tragische Gefühl, das Schöne über das „Furchtbare“, der Humanist über den Pessimisten, der Geist der Heimat über den Geist der Zeit.

IV. Geschichtsbild.

Aus den gegebenen Elementen sei nun Burckhardts Geschichtsbild in Kürze skizziert; denn Heimat und Zeitalter haben in Farben und Zügen ihm Modell gestanden, doch sie dienten ihm — und nicht er ihnen, indem er ihr Lebensgefühl teilte, aber auch gegen sie revoltierte, vielleicht, weil er es reiner in sich trug als Zeit- und Landsgenossen. Doch der schweizerische und noch mehr der baslerische Geist der freien Buntheit schwang sich bei ihm nicht mit Böcklin und Hodler heraus zur vollen, runden, frohen Bildlichkeit; er blieb — und darin erst recht wieder baslerisch — zurückhaltender, innerlicher, tatfremder, elegisch rückwärtsschauend in seiner Phantasie, und so ward er Künstler der Geschichte und Historiker der Kunst. Aber die Kunst war ihm Ideal und nicht Leben, und so fand er sich mit dem Zeitgeist in der Stimmung Schopenhauers; denn die Sehnsucht ist ein alter Pessimist, und der wahre Optimist ist die Tat. Und so schuf er eine wahre Stoa poikile voll tragisch-historischer Gemälde.

Burckhardts ganze Geschichtsauffassung wie sein darin sich aussprechendes Verhältnis zu Kunst, Philosophie, Religion, Moral, Politik, zum ganzen Leben überhaupt wird durch jenes allbeherrschende Grundgefühl bestimmt: durch die Liebe zur freien Buntheit. Darum liebt er über alles die bildende Kunst und die Anschaulichkeit homerischer Poesie mit ihrer „unabhängigen Freude an ihren tausend Gestalten“[335]); darum haßt er allen politischen, kirchlichen und

selbst moralischen Zwang und auch den logischen Zwang der grauen Theorie; darum haßt er seine nivellierende, uniformierende, machtvoll konzentrierende Zeit und hält ihr als klassische Siegesfeste der freien Buntheit Hellas entgegen und die Renaissance, die er eben als Zeitalter des Individualismus entdeckt, und das heißt der freien Buntheit. In der Freiheit liegt ihm der Wert von Hellas wie von Florenz[336]). Er liebt die Freiheit über alles und vergißt darüber sogar seinen Haß gegen die Utopie und spricht der liberalen Utopie des Thomas Morus „den Blick der Zukunft" zu[337]), den er dem Zwangsstaat Platons und dem Principe Macchiavells versagt. Er liebt die Freiheit und ist doch kein Demokrat, sondern eher Freund der alten Aristokratie, auch noch des Senats der Kaiserzeit, auch der patrizischen Ratsherrn des alten Basel, die Volksfreunde, aber nicht Demokraten waren[338]). Er liebt die Freiheit, aber nicht die Gleichheit, weil sie die Buntheit aufhebt, weil sie zwangsweise nivelliert, und er weiß, daß doch immer wieder die menschliche Ungleichheit zu Ehren kommen wird[339]). Wie zittert sein tiefster Schmerz durch all seine unerschöpflichen Schilderungen des griechischen Freistaats, der durch die Konsequenzen der Demokratie Athen um sein Herrlichstes betrog, um seine Freiheit[340]) — weil er das Individuum beständig bedrohte! Im Terrorismus der französischen Revolution sieht hier Burckhardt die finstere Parallele[341]); aber er sieht in jedem demokratischen Radikalismus das Individuum unter den Staatsdruck gestellt und sieht die Freiheit zur Gemeinheit werden[342]). Schlimmer noch als der Tyrann, den er dagegen noch fast verteidigt, ist ihm der Demagoge und gar der Sykophant, der den Besitz angriff und damit das Mittel der Unabhängigkeit.

Burckhardt liebte nur die Freiheit und darum weder die Gleichheit noch die Einheit; denn sie war ihm die Uniform, die nur durch Gewalt erzwingbare. Er liebte das Deutschland seines Freundes Kinkel, des freien Sängers, er liebte das

noch ungeeinte Deutschland wie das noch ungeeinte Italien. Er sieht als Vorzug des Kleinstaats, der die gewaltigen Vorteile des Großstaats völlig aufwiege, die Freiheit[343]). Er haßte alle moderne machtvolle Massenkonzentration, und so ging sein Grundtrieb gegen den Grundtrieb der Zeit, der so tätigen Zeit, und schon darum ward er Pessimist. Er hat Nietzsches Idealistenfeuer, das vielleicht geradlinig im Sinne Treitschkes aufgestiegen wäre, abgelenkt und dadurch vertieft und unbewußt ihm die Richtung gewiesen, wenn auch auf wilden Wegen dem alten deutschen Individualismus, der in der Schweiz sich fester ausbaute, ein Retter zu werden. Er hat ihm über der einigen Macht den „freien Geist“ gelehrt, den Nietzsche nun verkündet. Er hat ihm den „Europäer“ gezeigt, und das heißt nicht den Internationalen, sondern den, der in Hellas geboren, in der Renaissance erzogen ward, den von der Uniform des Orients Befreiten. Er hat Nietzsche vielleicht auch blind gemacht gegen die Herrlichkeit des Reiches, aber er hat ihm statt des äußeren Reiches das innere Reich gewiesen, und das heißt die vielseitige „Bildung“, wie statt der mächtig fortschreitenden sozialen Zivilisation die individuelle „Kultur“. Denn die Kultur war ihm eben Bildung, und das heißt Sache des Individuums. „Der Kosmopolitismus ist eine höchste Stufe des Individualismus,“ sagt die „Kultur der Renaissance“, ein Buch, das man als die erste Verkündigung einer europäischen Nation bezeichnen könnte — so sehr zielt es von Anfang bis Ende auf den „gebildeten Europäer“, als dessen Grundlegung die Renaissance entdeckt wird[344]). Schon den „Constantin“ durchzieht die scharfe Scheidung der „Gebildeten“ und „Barbaren“[345]). Die „Griechische Kulturgeschichte“ führt die Griechen als das Bildungsvolk vor; die Polis muß sterben, damit der Grieche seine „große Bestimmung“ erfülle, „Bildungselement für die ganze Welt“ zu sein. Und dieses ganze Werk will ein „Mittel der Bildung“, nicht der Gelehrsamkeit sein und appelliert an den

„humanistisch Gebildeten“[346]. Wenn Bildung und Kultur in Nietzsches Schriften der Basler Zeit so laut als Probleme vordrängen[347], ja ihn recht eigentlich erst zum Philosophen machen und immer zum Geschichtsphilosophen[348], so verdankt er es nicht zum wenigsten dem sich so unphilosophisch dünkenden Historiker Jakob Burckhardt, der eben der Historiker der Kultur ist und bei dem der Bildungswert überall durchklingt und bisweilen auch schon der Protest gegen die „falsche Bildung“[349], die Nietzsche damals im „Bildungsphilister“ Strauß bekämpfte.

Der Vorrang an Bildungsförderung, den Nietzsche im ersten Vortrag über „unsere Bildungsanstalten“ Basel nachrühmt, kommt mit dem Vorrang der Basler Humanität überein, den er anderswo auf Jakob Burckhardt zurückführt. Humanität, Bildung, Kultur fallen zusammen in der Urbanität, die hier gegen die rustikale Roheit steht. Es ist im tiefsten Grunde die Stadtkultur, der Geist von Athen und Florenz, den in der alten Humanistenstadt Jakob Burckhardt — wie mindestens ebenso leidenschaftlich schon hier Isaak Iselin — gegen die „Despotie“ und die „Barbarei“ verficht, die beide als einen Zustand der Gebundenheit, der Unfreiheit[350] verstehen. Seit alten Zeiten machte die Stadtluft frei, und es ist im tiefsten Grunde der mittelalterliche Kampf der freien Stadt Basel gegen die Landherrschaft ringsumher, den hier in höchster Vergeistigung Iselin und Burckhardt fortringen. Der weichere, feinere Lebensstil der Polis spricht in Burckhardt, fordert auch in Iselin beständig „Polizierung“, „Milderung der Sitten“, und es ist bezeichnend, daß beide nicht nur den Despotismus bekämpfen, sondern auch Rousseau; denn sie wollen nicht die Natur, sondern die Kultur.

Jakob Burckhardt ward ein Begründer der Kulturgeschichte, weil ihm die Kultur der Wert, der positive Sinn der Geschichte ist. Kultur aber heißt ihm Freiheit. Nicht die Freiheit als Willkür; auch die äußere Freiheit gilt ihm nur negativ, als Unabhängigkeit, als „Sekurität“, die ihm

allerdings eine große Rolle spielt und garantiert sein muß[351]. Nein, die Kultur ist ihm innere Freiheit, selbständige geistige Entfaltung, ist ihm „die ganze Summe derjenigen Entwicklungen des Geistes, welche spontan geschehen und keine universale oder Zwangsgeltung in Anspruch nehmen“[352]. Kurz, sie ist ihm individuelle Entfaltung im Gegensatz zur allgemeinen Bindung, innere Aktivität im Gegensatz zu äußerem Zwang. Und auch hier trifft er sich unbewußt mit Iselin, dem „alle Vorzüge, alle Güter nur insofern sie zu dieser Freiheit beitragen und insofern sie mit ihr verknüpft sind, einen unveränderlichen Wert“ haben, der aber auch diese Freiheit nicht in die „Unbändigkeit“ setzt, sondern in den „ungehemmten Fortgang der Seele“[353]. Nur die „aktiven“ Völker interessieren Burckhardt, nicht die niederen Rassen, die nicht zu „spontaner Entbindung des Geistigen“ kommen; denn auch die materielle Kultur enthält ihm ein Geistiges, sofern sie „spontan“, „selbständig“, „nicht rein knechtisch“ betrieben wird[354]. Vor allem aber sind ihm Kunst und Wissenschaft Inhalt und Ausdruck der Kultur, weil und sofern sie Äußerungen des spontanen Geistes, der Freiheit sind. Der Wert der oft durch „Dienstbarkeit“ gehemmten Naturwissenschaft als „freien Ziels des Geistes“ liegt ihm wie seinem Meister Epikur in der geistigen Befreiung vom Aberglauben[355]. Und wie ihm die einzige Leistung der antiken Philosophie die Befreiung der Persönlichkeit und das einzig wichtige Problem der Philosophie die Frage der Freiheit und Notwendigkeit ist[356], so ist ihm das Ziel seiner Geschichtsbetrachtung seine Erhebung als „freier Geist“ „mitten im Bewußtsein der enormen allgemeinen Gebundenheit“[357]. Nicht nur Nietzsches „Menschliches, Allzumenschliches“, auch Augustins de civitate dei schätzt er als „unabhängiges Buch“ und bewundert darin wie in Dantes divina commedia die „unabhängigere Taxation des Irdischen“[358]. Er sieht heute Kunst und Wissenschaft gefährdet, weil er ihre Unabhängigkeit gefährdet sieht durch den

Erwerb[359]). Vor allem gedeiht ihm das Höchste der Kunst — zumal die hellenische — als „freie Schöpfung" voll „Freiheit in den Mitteln", in der Gunst „so unerhörter Freiheit", daß „jeder etwas Unabhängiges geben konnte"[360]). Die Kunst ist ihm so recht eigentlich die reinste Sphäre der Freiheit und die Kunst darum recht eigentlich das Zentrum, das Allerheiligste der Kultur. Als Kunsthistoriker wurde Burckhardt Kulturhistoriker, und seine Begründung der Kulturgeschichte bedeutet nichts anderes als den Einzug der Freiheit in die Geschichte.

Die Freiheit als das Ziel der Geschichte hatte schon Hegels Geschichtsphilosophie gelehrt, und die Geschichte als das Reich der Freiheit gegenüber der Notwendigkeit der Natur verkündete damals in Basel der idealistische Geschichtsphilosoph Steffensen; doch Burckhardts tragische Geschichtsphilosophie sieht in der Geschichte selber den Gegensatz der Freiheit und Notwendigkeit, sieht die Freiheit kämpfen und leiden unter stärkeren Potenzen. Und dies ist seines Lebens Grundgefühl, mit dem er alle Geschichte durchfühlt und wertet, dies sein Urerlebnis, das ihm in unendlicher Projektion zum Weltschauspiel wird: der Kampf der Freiheit mit der Macht. Es ist ihm, diesem ethischen Geist, der Kampf des Guten mit dem Bösen. Denn nichts gilt ihm höher als die Freiheit, doch die Macht bleibt ihm „das Böse an sich". Aber die Macht ist mächtiger, beherrscht das Leben, und die Freiheit wohnt ihm im Reich der Träume. Ist doch die Freiheit ihm nicht so sehr die Freiheit der Tat als die Freiheit der Phantasie in Mythus, Kunst und Spekulation. Die Freiheit ist ihm ideal, die Macht aber real, und so mußte sein Geschichtsbild tragisch werden.

Die Freiheit kommt rein geistig aus dem Innern des Individuums, die Macht aber kommt ihm nur äußerlich als Bindung der Masse. Der Gegensatz der Freiheit und der Macht geht ihm zusammen mit dem Gegensatz des Individuellen und Universalen, des Innerlichen und Äußerlichen.

Er sieht die Macht nur als ein Fremdes, von außen Kommendes, passiv Auferlegtes, Geltendes, und wie ihm die Kultur das Reich der Freiheit, der individuellen, spontanen Entfaltung ist, so sind ihm die Reiche der Macht, der universalen, auch zwangsweise auferlegten Geltung: Religion und Staat. So wird ihm die ganze Geschichte ein Kräftespiel dieser drei „Potenzen": Religion, Staat und Kultur. Danach gliedern sich die „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" in die Betrachtung der drei Potenzen für sich, dann ihrer gegenseitigen Einwirkungen, endlich der Krisen als Beschleunigungen dieser Einwirkungen. Auch die andern historischen Werke sind deutlich nach dieser Trennung disponiert: in der Kultur der Renaissance rahmen die Abschnitte über Staat und Religion die über Kultur ein, in der „Griechischen Kulturgeschichte"[361]) folgen sich in den ersten Bänden Staat, Religion, Kultur. Aber das Entscheidende, Besondere ist doch, daß ihm die Kultur etwas „wesentlich anderes" ist als Staat und Religion, die als „stabile" Potenzen „in einer Reihe gehen" gegenüber der Kultur als der „Welt des Beweglichen". Damit ist Burckhardts Kulturbegriff schon als weltlich und individualistisch in Gegensatz gerückt zu Hierarchie und Staatsomnipotenz. Damit sind seine historischen Prinzipien und Werte, seine Linien und Farben gegeben.

Er erkennt Staat und Religion als notwendig an. Aber der Staat ist ihm nur für die Individuen da, für die Erhaltung ihres bunten Nebeneinander, als mildernder Ausgleich der feindlichen Egoismen und Parteien, als Schützer des Rechts und damit Garantie der Sekurität und in alledem ist er eben nur „Notinstitut"[362]); die Religion ist Burckhardt nur „der Ausdruck des metaphysischen Bedürfnisses[363]) der Menschennatur". In beiden Bestimmungen folgt er ja Schopenhauer[364]), aber als Historiker geht er über das hinaus, was Staat und Religion ihrer Natur nach sein sollen, und wird pessimistischer als der Pessimist. Denn beide kommen ihm gewaltsam als Abhängigkeiten; wie „das

Staatsleben günstigstenfalls zunächst doch nur aus Befehlen und Gehorchen bestehen kann" und sich leicht in Despotismen entladet, so wird die Religion durch die Priestermacht zum Polizeiinstitut und zur Vergewaltigung des Einzelnen[365]). Staat und Religion sind ihm nur die haltenden Potenzen: Sicherung und Ergänzung[366]) des Menschen; Kultur ist ihm Entfaltung des Menschen selber, die schaffende Potenz. Aber die haltenden Mächte werden immer wieder zum Druck für den Schaffenden. Staatlicher Despotismus und religiöser Fanatismus bedrohen immer wieder die Freiheit, die Spontaneität des Geistes, die Initiative des Individuums, und das heißt die Kultur.

Damit ist klar, daß in Burckhardts Geschichtsbild viel Licht und noch mehr Schatten fällt, und damit auch klar, wie beide fallen. Tiefschwarz erscheint vor allem der alte Orient mit seiner sultanisch-hieratischen Stillstellung der Kultur, mit seiner Verneinung des Individuums, schwarz auch das Mittelalter mit seiner Hierarchie und seinem zentralisierten Gewaltstaat Friedrichs II., schwarz auch der neuzeitliche Absolutismus Spaniens und Frankreichs und noch das moderne Treiben der Völker zu Einheit und Großstaat, am schwärzesten aber der „Bund von Thron und Altar", die Einigung beider Mächte, die das Kirchentum durch das Staatstum zu falschem Machtsinn verführe und beiden selber, nicht nur der Kultur verderblich sei, während die Kirchen durch die Trennung vom Staat „wieder Elemente und Belege der Freiheit" würden. Und so gilt Burckhardts ganzer Haß dem fanatischen Islam und dem absolutistisch-hierarchischen Byzanz.

Aus diesem Haß gegen das Staatskirchentum schrieb er den „Constantin", und voll Liebe schrieb er die „Kultur der Renaissance in Italien" und die „Griechische Kulturgeschichte". Alles Licht fällt auf diese Völker und Zeiten; denn die Griechen wie die Italiener der Renaissance[367]) sind ihm die Völker der „Spontaneität" und damit der

Kultur. Er führt sie als Völker des Individualismus vor gegen den ihm tief verhaßten modernen Zentralisationsbetrieb, der ihm in Wahrheit nicht modern ist, wie schon der Absolutismus des 17. Jahrhunderts nur „eine gewaltsame Restauration gegen den wahren Geist der Zeiten“ sei, „der seit dem 16. Jahrhundert auf politische und intellektuelle Freiheit hinzudrängen schien“. Die Renaissance in Italien die Wiege der Modernität: so klingt es bis zum Schlußwort durch das ganze ihr gewidmete Buch. Die Renaissance fühlt Burckhardt als seine Heimat; in ihr liebt er das erneuerte Hellas, die italienische und deutsche Kultur, die Blüte der Schweiz und gerade Basels, weil durch sie alle der Strom des Individualismus zieht. Denn Burckhardts ganze Geschichtsbehandlung ist ein Protest des Individualismus gegen den Absolutismus. Hat er hier nicht Nietzsches — gewiß andersartige — Umwertung angeregt, indem er entgegen dem Orient wertet, dem das Absolute als das „Heilige“, das Individuelle „als das Böse“ galt?[368])

Am alten Orient gilt ihm als „eine der freiesten Äußerungen der hebräische Prophet“, und er erkennt sogar eine orientalische und noch mehr eine mittelalterliche „Partialkultur“ an durch die Differenzierung nach Kasten und Ständen. Denn er schätzt alles, was der „Uniformitätsgier“ entgegen ist — und darum auch die „Kleinstaaterei“ als Kulturträger[369]), wie er den Weltstaat höchstens als Kulturverbreiter wertet. Sein gewiß nicht undeutscher Individualismus ist durch den Schweizer Partikularismus bestärkt, wenn nicht erwachsen, noch mehr aber durch den Basler Bürgergeist. Denn „Hauptträger der neuen Kultur“ ist ihm das „Städtewesen“[370]), und es ist bezeichnend, daß er in dem Kapitel vom „Staat in seiner Bedingtheit durch die Kultur“ zunächst den Phöniziern einen Kranz windet, weil sie wohl aus „Kulturabsicht“ den Stadtstaat geschaffen haben, der dann in Athen und Florenz am herrlichsten sich auftut zur Entbindung des Individuellen als „freier geistiger Tausch-

platz", und dann beginnt in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts das Vorwärtsschreiten der modernen Kultur. Wird es nicht deutlich, daß Burckhardt, wenn er so das Recht der städtischen Kultur verficht gegen die Übermacht von Staat und Religion, damit das Recht des Bürgertums verficht gegen Herren- und Priestertum? Die drei alten Stände bergen sich hinter seinen drei „Potenzen", und seine letzte unausgesprochene Lehre ist: Kultur heißt Bürgergeist.

So trifft er sich wieder mit seinem Landsmann Iselin aus dem Zeitalter der Aufklärung, dessen ganze „Geschichte der Menschheit" ein Herausringen der Gesittung aus der Barbarei darstellt. Der Gesittung als „bürgerlicher Freiheit" stellt er die Barbarenreiche gegenüber, die nichts anderes sind „als die ungeheuersten Denkmäler der abscheulichsten Dienstbarkeit"; denn „unterdrücken und unterdrückt werden, dieses ist die ganze Geschichte des Standes der Wildheit"[371]. Ihm gegenüber und seinen „Greueln" besingt Iselin die „liebliche" Freiheit als „heiteren Himmel nach verheerendem Ungewitter". Wie in Vorahnung von Burckhardts „Kultur der Renaissance" sieht er mit den „Keimen des Guten", mit den schönen Künsten „die Liebe zur Freiheit" aus den italienischen Städten in unsern Norden kommen, der bis ins 16. Jahrhundert in Barbarei versunken war[372]. Der Haß gegen „das Stadtleben, ohne welches weder der Geschmack verbessert noch der Umgang vollkommener gemacht werden kann", „hat die Polizierung der Deutschen so sehr verspätiget"[373]. So spricht der Berufsgenosse großer Florentiner Humanisten, der einstige Ratsschreiber des reinsten und bewußtesten Stadtstaates der Gegenwart. Wie Burckhardt preist er natürlich den griechischen Freistaat als „Schauplatz der bürgerlichen Tugend", die „schönen Künste und Wissenschaften" der Griechen, den „feinen Geschmack der Athenienser" gegenüber der „widernatürlichen" gleichförmigen Zwangserziehung Spartas und all der Einförmigkeit in den „despotischen Staaten" des Orients, und beklagt, daß

nur zu bald in Griechenland „der Geist der Freiheit“ zur „ausgelassensten und abscheulichsten Demokratie“ ausartete. Wie Burckhardt stellt er der griechischen Geschichte ein „heroisches“ Zeitalter voran, in dem er die Macht der Phantasie und die Dichtkunst betont als die „Seele“ des griechischen Gottesdienstes, die „unendlich viel“ zur Veredlung der Gemüter beigetragen habe. Sind dies alles leise Vorspiele von Burckhardts „Griechischer Kulturgeschichte“, so kann man auch einen Vorklang seines „Constantin“ bei Iselin (Bd II c. 22) vernehmen im „Despotismus des römischen Kaisertums“, wo „Verderbnisse neue Verderbnisse zeugten“ und die religiösen Kämpfe die „Zerrüttung auf den höchsten Grad“ brachten.

Herder rügt es, daß die Bücher Iselins wie Voltaires u. a. Zeitgenossen voll seien von den Schattenseiten der „mittleren Zeiten“. Und allerdings die Kirche damals ist für Iselin „das mächtigste Werkzeug, durch welches Europa einer allgemeinen Sklaverei unterworfen wurde“, und das Mittelalter überhaupt ist ihm voll von Finsternis und Tyrannei, aber er hört auch sonst nicht auf, gegen alle „Raserei“ und „Schwärmerei“ des Aberglaubens wie gegen allen Despotismus kräftig zu eifern — ist hier nicht im gleichen Kampf der Voltairianer Burckhardt, der in allen historischen Werken dem Aberglauben, den religiösen Auswüchsen der Zeitalter ebenso gründlich und trauernd nachgeht wie den politischen, ein Erneuerer der Aufklärung, vielfach entgegen dem Geist seiner Zeit? Und bei allem Fortschrittsglauben findet Iselin wie Burckhardt seine Zeit „noch sehr barbarisch“, d. h. vor allem voll von Unterdrückung, und mit Vorwegnahme sogar des Burckhardtschen Terminus sieht er Europa „nun in einer weit größeren Krisis“ [374]). Sein Haß gegen allen Zwang schlägt schließlich wie bei Burckhardt auf die Philosophie nieder. Denn Iselin schätzt als Frucht von Chr. Wolffs Lehre die „philosophische Freiheit“, kraft deren nun wohl kein Einzelner und keine Sekte mehr in der Philosophie übermächtig werden könne (!), beklagt aber den „wahren Despo-

tismus", mit dem jene Lehre herrschte, ihren „gezwungenen Mechanismus" und „übertriebenen Systemgeist" und das „eiserne Szepter der demonstrativischen Lehrart", und beklagte die herrschsüchtigen „Eroberer und Zerstörer" auch in der Wissenschaft[375]).

Wie Burckhardt ist Iselin durchaus „unfanatisch", nur in einem nicht: im Kampf gegen den Fanatismus, und hier geht der Optimist des 18. Jahrhunderts so hart ins Gericht wie der Pessimist des 19. und findet ebensoviel — fast auf jeder Seite[376]) — „abscheulich" wie dieser „furchtbar". Es gibt überhaupt in der historischen Literatur wohl wenige so superlativisch kolorierte, so stark wertende Werke wie die Iselins[377]) und Burckhardts. Sprechen die „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" von dem „mehr mongolischen als abendländischen Ungetüm, welches Ludwig XIV. heißt"[378]), so spricht Iselin von den „Ungeheuern", für die „Freiheit ein Unding" ist, und schilt „die Tyrannei ein abscheuliches Ungeheuer, die Wildheit eines Mächtigen gegen viele Unmächtige"[379]). Der Abscheu vor der Macht lebt schon als Grundtrieb in diesem Basler Welthistoriker wie in dem andern größeren hundert Jahre später. Und wenn die „Geschichte der Menschheit" noch gar naiv gegen die „ausschweifenden Charaktere" streitet, gegen die „Eroberer, Friedensstörer" mit ihren „mächtigen Trieben", ihren „Bildern der falschen Größe", gegen „den Unsinn eines Pyrrhus"[380]), so variieren die „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" mit Beethovenscher Reife ihr großes Thema: die Macht ist böse an sich[381]). Mit Grauen schauen sie auf die Macht, zwei edelste Geister jener Stadt, deren Geschichte schon damit eingeleitet werden konnte: „das Mächtige, das Heroische mangelt"[382]).

Und in dieser Stadt gerade und noch als Freund des Machtfeindes Burckhardt ward er zum Philosophen, der den „Willen zur Macht" verkündete? Auch dies ist ein Geschichtsproblem. Ein urtiefes Grauen vor der Macht wohnt als

historischer Grundtrieb in Jakob Burckhardt. Das Urbild der Macht ist ihm die orientalische Despotie, „wo man erobert und knechtet und plündert und brandschatzt, so weit und breit als man kann, und gefolgt von Beute und Sklaven in Theben oder Ninive mit Triumph einfährt und beim Volk als gottgeliebter König gilt — bis eine stärkere neue Weltmonarchie entsteht“[383]). Doch er sieht die Macht zeitlich und räumlich näherkommen, sieht in Persien und in Rom den „scheußlichen orientalischen Despotismus“ zu „infamsten Quälereien gegen seine Feinde“ ausschreiten und in Selbstvergötterung „satanisch“ werden, sieht Timur Schädelpyramiden aufrichten und seinesgleichen Massen verschleppen aus verödeten Ländern und Künstler aus zernichteten Völkern, sieht die Religion mit der Macht verbunden, durch Feuer und Schwert Ketzerscharen ausrotten, sieht die „ruchlose Machtsucht der Fürsten“ vor der Reformation, und nach ihr die Gewaltstaaten des Absolutismus, dessen sultanische Staatsallmacht, nur die Form wechselnd, sich forterbte durch den Terrorismus der Revolution und durch Napoleon, und er sieht noch heute Dynastien, Bureaukratien und Militarismen am Werk und einen wachsenden Staatskultus und einen drohenden Gewaltzustand[384]), ja er schreibt die „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“, wie gesagt, gerade in der großen Kriegsepoche des 19. Jahrhunderts, in den schwersten Machtkämpfen seit Napoleon. Er schreibt sie in der Stadt im Zentrum Europas, der die Macht am fremdesten war als Tat und doch am nächsten zur Schau. Er schaut von der Stadtmauer hinaus auf die Mächte der Geschichte wie die Greise Ilions auf das Heer der Achäer mit neugierigem, achtungsvollem Grauen. Sein weitschauender Geist erfaßt gerade von hier, von diesem archimedischen Punkt außerhalb und doch so nahe die Macht in ihrer ganzen Größe, und so lehrt er die Macht der Macht.

Er muß sie anerkennen als die große Realität; er sieht wie Spinoza im Jahrhundert größter Machtentfaltung,

schwerster Kriege und Verfolgungen den Machttrieb als gegeben an; er kann ihn, gerade weil er ihn als Fremdes außer sich sieht, zum Objekt machen, ihn kalt studieren wie der Naturforscher, er beobachtet seine „Prozesse", seine „Gärungen" oder „Krisen" und liest den „Machtbarometer"[385]. Wie mußte es eine heiße Idealistenseele wie Nietzsche als Sturzbad empfinden, wenn er z. B. Jakob Burckhardt kühl registrieren hörte: „das julische Haus vollendete dann ruhig die — Ausrottung der Nobilität", oder: „Missetaten müssen womöglich naiv geschehen"[386]. Und Burckhardts Auge wird größer: mit der Tatsächlichkeit der Macht wird auch ihre Notwendigkeit gleichsam naturhistorisch klar. Die Macht bestand immer auch neben der Kultur, und sie drängt immer nach Ausrundung und Vollendung, und die Militärmacht drängt unfehlbar nach Despotie[387]. Die Gewalt, vor der auch alle Religionen unterliegen, die schreckliche Gewalt ist der Ursprung und früheste Inhalt des Staates[388], und der Krieg ist ein „notwendiges Moment höherer Entwicklung", „bringt die wahren Kräfte zu Ehren" und zu „Bewußtsein", erneuert und entwickelt „das ganze, volle Leben"[389]. „Nur wirkliche Macht," die eben der Krieg offenbart, kann „längeren Frieden und Sicherheit garantieren", und „nur an einem durch Macht gesicherten Dasein" „entwickeln sich die wichtigsten materiellen und geistigen Besitztümer der Nationen", und so kann selbst „der Despot unendlich viel Gutes stiften" und „die ganze Kultur unter haltbaren Tyrannien — besser gedeihen als in der Freiheit"[390].

So wird Burckhardt doch ein Anbeter der Macht, da er sich so in ihren Schatten legt? Nein, sie bleibt ihm fremd: Macht ist nicht Größe, nicht Glück, nicht Ethos — „Macht bessert den Menschen überhaupt nicht", und „tatsächlich ist noch gar nie eine Macht ohne Verbrechen gegründet worden"; die gute Folge kann keinen Räuber entschuldigen, und jede Gewalttat ist „allermindestens ein Skandal, d. h. ein böses

Beispiel“; „durch die Herrschaft eines Gesamtverbrechers kann die Sekurität des Ganzen in hohem Grade gedeihen“[391]) — darum bleibt doch „die Macht böse an sich“. Und so steht bei Burckhardt die Macht da als die große Realität ohne alle, ja gegen alle Idealität, und so gehen ihm Wert und Wirklichkeit auseinander, und so kommt er zum Pessimismus. Doch hier scheidet's ihn von Schopenhauer, daß er Historiker ist; und wenn für jenen der Brennpunkt des Willens der Liebestrieb ist, so ist es für Burckhardt die Leidenschaft, die die Geschichte macht, der Trieb zur Macht — der Trieb, den der Fortsetzer der Renaissance, den Bacon als Grund der Erkenntnis wie als Gegenstand des Dramas preist. So macht Burckhardt den Übergang zwischen Schopenhauer und Nietzsche. Den Willen zum Leben, den Schopenhauer beklagt, wendet Burckhardt in den Willen zur Macht, und den Willen zur Macht, den Burckhardt beklagt, bejaht Nietzsche. Mit Schopenhauer noch geht er in der Wertung, mit Nietzsche schon im Gegenstand, und so wittert er schon 1882 ahnungsvoll und bedenklich in Nietzsche den Umwerter, bei dem viel Wünschbares „auf den Kopf zu stehen“ komme.

Doch trotz der letzten ethischen Kluft, die unüberbrückbar beide trennt, macht Burckhardt noch weiter den Übergang. Gewiß, er nimmt der Macht alles Ethos, aber er läßt ihr dafür und betont um so stärker ihr Pathos. Und wenn Burckhardt[392]) öfter vom „Pathos der Herrschaft“ spricht und dem Staate ursprünglich als „sein Pathos die Knechtung der Unterworfenen“ zuweist, so zeigt sich darin Nietzsches „Pathos der Distanz“ vorgebildet, um so eher vorgebildet, weil der Terminus Pathos gerade vom Gegensatz zum Ethos naheliegt und eben nur Burckhardt diesen Gegensatz an der Macht betont, den gerade Nietzsche aufhebt. Bezeichnend ist, daß das „Pathos“ als Hauptbegriff in der „Griechischen Kulturgeschichte“ — in ca. 80 Erwähnungen — aufwächst und gleichzeitig in den „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ auch als vielgenannte Erscheinung welthistorisch

wird. Die „Kultur der Renaissance" geht nur mit teils farblosen, teils kritischen Zitierungen des Pathos voran.[393]) Nun steht zweifellos Burckhardt dem Pathos mit wachsender Kritik gegenüber, und das „Pathos der Herrschaft" gerade wird von ihm überall ebenso niedrig wie von Nietzsche hoch eingeschätzt. Aber auch „das vorherrschende Pathos unserer Tage, das Besserlebenwollen der Massen" hat ihm nichts Großes[394]), und er spottet über das Pathos der demokratischen Polis namentlich beim Tyrannenmord wie über das Pathos des Perserhofs, über „Königs- und Volkspathos"[395]). Er begrüßt es, wie die Komödie dem ganzen allgemeinen Pathos Hohn bietet, und entsetzt sich über die „Entfesselung des Pathos" zu schrecklichem Kampf. Dafür ist Epikur sein Mann, „unter den vielen Pathetischen der einzige", der „kein Pathos hatte"[396]). Er sieht Rache, Neid und jeden Trieb sich in Pathos kleiden und das Pathos zum „Geschäft" werden, hört „plumpes", „rohes", „verlogenes", „geschraubtes", „hohles Pathos" der Redner und Politiker[397]).

So ist Burckhardt ein Feind des Pathos? Nein, eben jede Machtform und jeder Trieb, Gutes und Schlimmes kann sich echt und hohl zum Pathos steigern. Ein besonderer Abschnitt: „das hellenische Pathos" findet seinen Wert „nach Momenten und Menschen sehr verschieden" und gibt den Athenern der Perserkriege ein Recht zum Pathos[398]). Wie sollte Burckhardt ein Feind des Pathos sein, da er seine Athener, seine Griechen überhaupt wie seine Florentiner pathetisch findet und seinen Alexander „hochpathetisch"?[399]) Er würdigt das Pathos bei Homer und den Tragikern wie für die bildende Kunst; er beklagt es doch, wenn ein Griechenstamm sein Pathos preisgibt, und schätzt das hohe Pathos, das heilige Autoritäten oder doch große Männer ihren Nationen geben[400]). Und wahrlich er, dem die Geschichte zur Tragödie ward, konnte den Kothurn nicht entbehren — wenn er nur daneben auch einmal epikurisch lächeln durfte als freier Geist. Er genoß das Pathos ästhetisch, aber

nur nicht bis zum Absoluten, Fanatischen; er liebte die Lebenssteigerung als freie Lebensschwellung und haßte sie als geforderte Muskelspannung; er liebte den Schwung und haßte die Gewalt. Er liebte Homer und haßte Pindar, er liebte Rubens und haßte Michel Angelo.

Feind des „falschen" Pathos, war Burckhardt doch Freund der großen Worte, der vollen Prädikate und der hohen Superlative, ja er war aristokratisch wertend und monarchisch krönend wie kaum sonst ein Schriftsteller, recht im Gegensatz zur Diminutivenliebe der Schweizer Dialekte[401]) und gar Gottfried Kellers, der bis zum „Tödlein" verkleinert. Aber ergänzen sich nicht die Gegensätze treulich? Der Heimatsverklärer muß Andacht zum Kleinen pflegen, der Welthistoriker — und um so mehr gerade, je kleiner sein Heimatfenster — muß Dimensionen lehren. Schon C. F. Meyer hat hohes historisches Pathos; der Autor der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" steht in voller Ergriffenheit mit weltweitem Auge vor der Wage der Weltgeschichte, wo das Glück der Völker auf- und niederschnellt und die Größe der Helden gemessen wird.

„Immer von neuem wendet sich die Bewunderung der ehrwürdigen Gestalt des großen Genuesen zu," dessen „herrlichen Brief — die ganze Nachwelt nie wird ohne die stärkste Erregung lesen können". „Wer es liest, wird in die Dienstbarkeit jenes großen Mannes kommen, bis er damit zu Ende ist." Das sind leicht zu vermehrende Beispiele aus der „Kultur der Renaissance"[402]), die am reichsten an hohen Worten ist — selber ergriffen vom Stil jener Zeit, da man Rom als die Stadt der „ungeheuren Männer" pries und „die apenninischen Berge vor Verlangen glühten, von Petrarcas heiligen Füßen berührt zu werden". Der mittelalterliche Verklärungsdrang floß damals ins Weltliche über und ließ die Erde erglänzen. Ohne Absicht der Vollständigkeit[403]) notierte ich 26 „glänzend", „glanzvoll" u. dgl. neben „Sonnenhöhe", „Lichtstrahlen seiner Persönlichkeit" u. ähnl. Und

man vergesse nicht: es ist Burckhardts echtestes Buch, sein Glaubensbekenntnis, und auch in ihm selbst wirkt noch — vom Vater und vom Studium her — eine theologische Weihe erwärmend nach. Die andern Werke schlagen ein in diesen Stil der Bewunderung und des Respekts. Burckhardt begnügt sich nicht mit sehr häufigen starken Prädikaten wie „außerordentlich“ (im „Constantin“ 17 mal), „vorzüglich“, „(höchst) bedeutend“ (21 im Const.), „großartig“, „ausgezeichnet“, „imposant“, „herrlich“ (13 in KR), „prachtvoll“, er steigt höher bis zur „höchsten Prachtfülle“, zu „auserwählt“, „erhaben“, „hehr“, „sublim“, „glorreich“, „schwindeln machend“, und zu dynastischen Prädikaten wie „erlaucht“, „majestätisch“ und mit besonderer Vorliebe „ersten Ranges“ (z. B. WB auf S. 221 allein viermal). Er begnügt sich nicht mit dem „sehr großen“, es wird ihm oft genug zum „allergrößten“ und „ganz großen“, „riesengroßen“ oder „riesigen“ (7 im Const.), „ungeheuren“ (15 im Const., 10 in KR), „kolossalen“ (11 Const., 12 KR). Wie vieles findet er „unendlich“, „zahllos“, „grenzenlos“, „massenhaft“, „unermeßlich“ (zusammen im Const. 25) und „enorm“ (in GrK I z. B. zehnmal, aber wohl viel häufiger in Bd III und IV)[404]! Wie gern gibt er seinen Prädikaten die Vorschläge „ganz“ („ganz märchenhaft“, „ganz vollkommen“), „aller“- („allerschönst“ etc.), „völlig“, „ungemein“, „überaus“! Überhaupt schreitet ihm gar vieles mit „über-“ und „un-“ über das Maß hinaus als „unbegreiflich“, „unerhört“, „unglaublich“, „unbeschreiblich“, „unaussprechlich“, „unvergleichlich“, als „übermäßig“, „überreich“, „übermächtig“, auch „überkühn“ und „übergroß“.

Vor allem aber erscheint — hier müssen wir schon selber sagen „zahllos“ — als Hauptcharakteristikum des Burckhardtschen Stils das Prädikat hoch („in höchstem Grade“, „hocheigentümlich“, „hochkräftig“, „hochbevorzugt“, „hochfeierlich“, „hochverklärt“ usw.). Die Höhendimension ist recht eigentlich Grundrichtung für Burckhardts Schauen und Schätzen,

so recht im mahnenden Gegensatz zu seiner nivellierenden, blasierten Zeit. Er wahrt stets Distanz und Respekt gegenüber seinem Objekt, und er hat wahrlich sein Ideal des Historikers erfüllt, „der die Gabe des Erstaunens, wie dies seine Pflicht ist, möglichst lange in sich erhält und pflegt“[405]. Er hört nicht auf, die historischen Erscheinungen „merkwürdig“, „sehr merkwürdig“ zu finden (41 mal im Const., 30 mal KR, 23 mal GrK I, 40 mal ib. II)[406] oder „auffallend“, „wundersam“ und „wunderbar“ (24 man KR, 18 mal GrK II), „sonderbar“, „eigentümlich“ und „erstaunlich“ (zusammen je 17 im Const. und GrK II), dazu so manches „denkwürdig“, „höchst bezeichnend“, „hochwichtig“, „ewig lehrreich“, „unsere Teilnahme weckend“, und gar manches ist „unsterblich“ und „unvergänglich“ (5 KR), „einzig“ (4 ib.) und noch in keiner Zeit oder Nation dagewesen (13 KR).

Es hat gewiß etwas Kleinliches, so am Stil gerade eines Meisters des Stils einzelne Worte abzuklauben, und das innere Leben dieses Stils erfaßt man damit so wenig wie eine Beethovensche Symphonie an einzelnen Tönen. Aber schließlich machen doch die Töne die Musik, und das Wesentliche bleibt, daß diese Prädikate bei Burckhardt niemals als Manier oder, wozu bei ihrer Fülle und Höhe die Gefahr naheliegt, gar als Schwulst erscheinen, sondern als der natürliche Ausdruck der weihevollen Stimmung und der vornehmen Gesellschaft, in die uns Burckhardt immer führt. Und er hat zweifellos damit auch Nietzsches geistigen Aristokratismus höher getrieben. Aber wies er auch den Weg zur Herrenmoral, zum Willen zur Macht, zum Übermenschen? Das Adjektiv „übermenschlich“ erscheint nicht selten bei Burckhardt[407]. Zum Teil gehört es den Göttern, z. T. aber erhalten auch Menschen den Schein, das Ansehen des „Übermenschlichen“. Weit mehr aber zeigen seine Schriften eine Vorliebe für die Lobesprädikate „mächtig“ (GrK II 16 mal) und „gewaltig“ (ib. 14 mal, Const. 19 mal, KR 12 mal) — er bewundert Pythagoras als „geisterfüllten Machtmenschen“

und Alberti als „allseitigen“ „Gewaltmenschen“ [408]); gewiß sind die Worte hier im geistigen Sinn gebraucht; aber auch dann zeigt ihre Wahl doch ein gewisses Stimmungsinteresse für die Macht. Burckhardts Verhältnis zur Macht ist ebenso wenig wie sein Verhältnis zu Leidenschaft, Pathos [409]), Rhetorik und Symbolik und zu vielem andern als eindeutig, sondern als zweideutig zu bestimmen, und er gibt der Psychologie viel reichere Rätsel auf als tausend Philisterbeobachtungen. Das Rätsel tragischer Wirkung vor allem wird in ihm lebendig. Er steht zur Geschichte wie der Zuschauer zum griechischen Tragödienhelden, der „prächtig und schrecklich“, „furchtbar und doch großartig“ vor ihm steht; er schaut auf die Krisis moderner Völkergeschichte wie auf einen „Seesturm — vom festen Lande aus“ [410]). Er blieb auf dem Lande, hinter der Stadtmauer — aber er brauchte den Schauer, und sein höchstes Schauen war sein tiefstes Schauern.

So lebte er mit zwei Seelen in der Brust und bewunderte ästhetisch, historisch, realistisch, was er ethisch verabscheute. So steht er vor allen historischen Größen, die er sich zur Behandlung gewählt. Vor Konstantin, „diesem furchtbaren, aber politisch großartigen Menschen“, diesem „großen, genialen Menschen, der in der Politik von moralischen Bedenken nichts wußte“, diesem „mörderischen Egoisten, der das große Verdienst hatte“ usw. [411]). So steht er in der „Kultur der Renaissance“ zugleich mit Bewunderung und Abscheu vor Friedrich II. und Ezzelino und vor der Persönlichkeit vieler Renaissancefürsten, die so „hochbedeutend ist, daß das sittliche Urteil schwer zu seinem Recht kommt“, und mit „tiefer Verworfenheit edelste Harmonie“ verbindet. So steht er vor all den „kräftigen Frevlern“ der Renaissance, deren „von sittlichen Bedenken freie“ Behandlung der Dinge den Eindruck „großartiger Vollendung“ macht, während sie zugleich den des „bodenlosen Abgrunds“ macht. Denn „der Grundmangel“ des italienischen Charakters von damals „erscheint zugleich als die Bedingung seiner Größe“. Und

wie im „Constantin“ vor dem an Pracht, Regsamkeit und Verdorbenheit alles übertreffenden Alexandrien, in der „Kultur der Renaissance“ vor dem „glänzenden Bilde des leonischen Rom“ mit seinen „Schattenseiten“, so steht er vor Athen, wo „Genialität und Verruchtheit sich ineinander verschlingen“. So steht er in Hellas vor den Göttern, die schön, aber nicht gut, vor den Heroen, die trotz Leidenschaft und Gewalttat „alle Ethik in Schatten“ stellen, vor Tyrannen, Staatsmännern und hellenistischen Fürsten mit ihren „ausgezeichneten Anlagen“ und ihrer „sittlichen Unbedenklichkeit“. „Welch eine gewaltige Gestalt ist der ältere Dionys, und welche verruchte Einsicht findet sich in allem seinen Tun“! Und dann die Geschichte des Themistokles, die „noch heute den Leser zwischen Bewunderung und Schauer balanziert“! Agathokles, „diese grauenvolle, aber ergreifende Gestalt macht den Eindruck, als hätte sich alle geistige und moralische Kraft und aller Frevel und Eidbruch in einem einzigen Menschen verdichtet“ und „hält das Urteil so zwischen Bewunderung und Abscheu in der Schwebe“[412]).

Descartes bezeichnet die Bewunderung als einen weder positiven noch negativen Affekt — so mochte man damals schon, in den Zeiten Hobbes' und Spinozas, in der Mitte des Jahrhunderts, das weit mehr als nach Burckhardt das 19. ein „machttrunkenes“ war, die Macht als indifferente Realität „frierend bewundern“. Und nun sind alle Helden Burckhardts von ethischer Indifferenz. Constantin ist ihm „weder Heide noch Christ“, „weder religiös noch irreligiös“, sondern er zeigt ihm „innere Neutralität“, moralische „Duplizität“, „eine gemischte Handlungsweise“; denn „es gibt Charaktere, welche — ganz sonderbar gemischt sind aus Hingebung und Falschheit“. So liegt ihm „in ganz merkwürdiger Mischung Gutes und Böses in den italienischen Staaten des 15. Jahrhunderts durcheinander“. So ist ihm das damals herrschende Ehrgefühl eine „rätselhafte Mischung aus Gewissen und Selbstsucht“ und der ganze Individualismus der

Renaissance „an sich weder gut noch böse"; wie ihm der Grieche vom Individualismus „den Ruhm und das Unheil in unvermeidlicher Mischung" trug, so ist ihm schon die altorientalische Weltmonarchie von „völliger Gleichgültigkeit gegen gut und böse". Die Griechen zeigen ihm von den Heroen bis zu den Diadochen moralische „Unbedenklichkeit", und die griechische Welt, namentlich Athen, enthält „Gutes und Böses untrennbar gemischt" und macht „im Guten und Bösen einen enorm reichen, genialen Eindruck"[413]). Kurz, Burckhardts ganze Geschichtswelt steht da menschlich groß und moralisch indifferent — sage man's nur heraus, steht „jenseits von gut und böse". So steigt Nietzsches Amoralismus aus der Geschichtswelt Burckhardts auf, der in ihr diesen Amoralismus doch nur darum entdeckt, darum als erstaunlich so stark herausarbeitete, weil er ihn selber nicht teilte.

Es bleibt eine gewichtige Tatsache: die Völker und Helden Burckhardts gehören allesamt dem Süden, dem ästhetischer und leichter lebenden, minder vom Gewissen beschwerten. Burckhardt lehrte Nietzsche den Süden und ließ ihn dahinziehen; er selber blieb im Norden; aber er hörte nicht auf, gen Süden zu schauen, und in ihm erfüllte Basel klassisch seinen alten Mittlerberuf: dem strengen nordischen Geist den Weg zu öffnen nach dem schönen Süden. In Burckhardts Zweiseelennatur wohnten ein nordisches Gewissen und eine südliche Phantasie, nordische Scheu und südliche Heiterkeit. Er hört nicht auf, seine Griechen und Italiener, die „keine Sünde kannten", im Charakter von uns zu differenzieren und mahnt namentlich in der „Kultur der Renaissance", mit dem moralischen Urteil über fremde Nationen zurückzuhalten; ja er belächelt auch unsere „tugendhafte Empörung" oder die Wirkungslosigkeit der „tugendhaften Panhellenen" in Zeiten, da die Macht regierte, die nicht sein kann ohne Verbrechen. So rückt er Nietzsche immer näher. Er deutet sogar schon im „Constantin" gesteigerte Moralität als ein mögliches Symptom der Alterung. Er zeigt in den „Welt-

geschichtlichen Betrachtungen" die Krisen „als echte Zeichen des Lebens", die mit Abgelebtem aufräumen, „frische und mächtige Individuen emporbringen"; er zeigt die Leidenschaft als „Mutter großer Dinge"; er zeigt die historische Größe mit einer gewissen „Dispensation vom Sittengesetz", ja in der möglichen Rolle des „Generalverbrechers" und erzeugbar und bewertbar „fast nur in schrecklichen Zeiten"; er unterschreibt den Satz, daß der Sturm der Geschichte dem Gedanken günstig sei, und zeigt, „daß kräftige Denker, Dichter und Künstler — eine Atmosphäre von Gefahren lieben"[414]). Klingt es nicht wie ein Zitat von Nietzsche? Es gibt wohl keinen Schriftsteller, bei dem die Worte „schrecklich", „furchtbar" und „gefährlich" so häufig, so wichtig und so schillernd auftreten, keinen — Kierkegaard vielleicht ausgenommen —, bei dem der ethische und der ästhetische Trieb so tief miteinander ringen, keinen, bei dem Grauen und Lust sich so miteinander verschlingen wie bei Burckhardt und Nietzsche, nur daß bei Burckhardt mehr das Grauen die Lust trägt und bei Nietzsche mehr die Lust das Grauen. Es gibt ja Übergänge vom Haß zur Liebe und sogar eine Liebe zum Haß, und es gibt so allerhand feinste Zwitterdinge in der Seele, von denen unsere Schulpsychologie nichts ahnt.

Aber es gibt noch einen weiteren Übergang von Burckhardt zu Nietzsches Immoralismus, ja Übermenschentum. Die Phantasie ist's, die hier die Brücke schlägt. Die Phantasie ist's, die nach Burckhardt im Italiener der Renaissance das treibende Prinzip ist. „Sie vor allem verleiht seinen Tugenden und Fehlern ihre besondere Farbe; unter ihrer Herrschaft gewinnt seine entfesselte Selbstsucht erst ihre volle Furchtbarkeit", und so steht er auch vor der Kraft eines Tyrannen trotz der „tiefsten Immoralität seiner Mittel" mit einem „halbmythischen Respekt"[415]). Und so sind Burckhardt noch mehr die Griechen das Volk der Phantasie; das Liebste an Hellas ist ihm der Mythus; Homer war seine liebste, letzte Lektüre, und die Heroenzeit sieht er und zeigt er im Glanz

der Verklärung. Und sonderbar: nach den Heroen der Urzeit sind es die Könige der Spätzeit und gerade nicht die freien Hellenen der klassischen Zeit, die bei Burckhardt noch am meisten Glanz erhalten, Heroen und Könige — also die ihm am fernsten stehen; doch gerade darum sieht er sie verklärter. Er weiß und sagt's, daß nur die Phantasie die Heroen so schön, nur der Schleier sie so unvergänglich macht, daß dahinter Gewaltmenschen wohnen. Und so rückt er auch die Machtriesen der hellenistischen Spätzeit in eine Distanz, wo ihre Gewalt die brutale Erdenschwere verliert, wo sie zu Phantasiemenschen werden. So betont er in Alexander, der, selber unberechenbar, zum „Phantasiebild" der Griechen werde, wesentlich den schaulustigen „Abenteurer", den „Entdecker", dem das Beherrschen erst nachher komme, dessen Handlungen vielfach symbolisch seien, ja den Träumer, der sich auch „das ganze bisher Eroberte — wie einen Traum aus dem Sinn schlagen kann"; denn „es ist oft wie eine Laufbahn im Traum". Ähnlich „hat man den Eindruck, mit Demetrios wie in einem Traume herumzujagen". Und dieser Demetrios, dem „die Phantasie der Athener ihren Kultus entgegentrug", wird ebenso wie Alexander, wie Pyrrhos „fast homerisch" gefunden oder bewußt an Homer und andere Dichter anknüpfend und mit den „mythischen Heroen" verglichen oder mit tragischen Schauspielern[416]).

Burckhardts Phantasie fühlt den Heroenkult der Zeiten nach, in denen ihm öfter Menschen mit dem „Schein" und „Ansehen" des „Übermenschlichen" begegnen[417]). Und nun schaue man auf die übermenschlichen Phantasiegestalten des Baslers Böcklin und des Halbbaslers Spitteler, und lese bei Bachofen das Lob der Urzeit, die „in hohem Grade die Kraft besitzt, der Seele des Betrachters Schwingen zu leihen" und das Lob der gynaikokratischen Weltperiode mit ihrer „heroischen Größe", die „in der Tat die Poesie der Geschichte" sei.[418]) Und all dies in der nüchtern gescholtenen Stadt, in der nun einmal „das Heroische mangelt"![419]) Doch eben

hier, wo es dem Leben fehlte, suchte und liebte man es um so mehr in der Ferne, baute man es um so höher in der Phantasie. Und in dieser Atmosphäre, wo der Höhendrang so nach innen schlug, erwuchs im Keime Nietzsches Übermensch, der Erbe des alten Heros.

Doch hier endlich ist der Grenzstrich zu ziehen in unverwischbarer Schärfe. Was für den Basler historische und künstlerische Phantasie war, ward für Nietzsche Lehre der Zukunft. In ihm lebte zugleich der Machtaufschwung, der Deutschlands Einheit schuf, und dieses Gefühl konnte in Basel sich wohl bereichern mit Farben südlicher Phantasie, sich verinnerlichen auch entgegen dem äußeren „Reich"; aber dann drängte es wieder zum Leben hinaus über die Stadt auf die Alpenhöhen, mit denen Burckhardt nur von ferne die historische Größe vergleicht [420]), und in den Süden selber, und dann endet Nietzsches Geist in der Stadt, von der der Machtaufschwung zur Einheit Italiens ausgegangen ist. Hier bleibt die Kluft zwischen Burckhardt und Nietzsche ohne Brücke, ja sie wird zum Abgrund, über den hinweg Burckhardt Nietzsche als „tyrannisch" beargwöhnt. Für ihn blieb immer die Macht draußen in der Ferne, drüben jenseits der Mauer, eine Figur der tragischen Szene, ein Objekt historischen Schauens, ein ewig fremdes vis-à-vis. Burckhardt befreite sein lyrisches Gefühl im Schauen, Nietzsche aber blieb Lyriker und nahm die Tragödie aus der Szene zurück in die lyrische Musik als ihren bessern Ursprung. Burckhardt wahrte für die Schau streng die Distanz zum Objekt und ließ es sich nicht nahe kommen; er liebte, was er schaute nur, solange er's nicht lebte. Nietzsche aber, der Subjektivist, verschmolz seine Seele mit seinem Objekt und wollte aus Burckhardts Geschichte Leben machen und aus der geschauten Vergangenheit gewollte Zukunft. Es war so zwischen beiden ein Tempuswechsel und ein Stimmungsumschlag ins Gegenteil. Indem Nietzsche als Subjekt aufnahm, was für Burckhardt Objekt blieb, schlug er die abgebrochene Brücke wieder

zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Ideal und Leben, und so ward aus dem Pessimisten ein Optimist. War es nicht auch ähnlich, wie Fichte Kant praktisch machte? Das Objekt, das bei Kant Erscheinung für das Subjekt ist, ihm vis-à-vis bleibt, wird bei Fichte Material, ja Produkt des Subjekts und ist so eins mit ihm. Kant aber fand dies „abenteuerlich". Erwin Rohde schilderte schön nachfühlend den Dionysospriester, der in der höchsten Ekstase sich als Dionysos selber fühlt, und Nietzsche der Dionysier lebte es — zu Rohdes Entsetzen. Burckhardt mochte wie Beethoven wohl eine Eroica schreiben, aber wie Beethoven, wenn nun der Heros sich praktisch als Kaisermacht auftat, sich von ihm abkehren. Burckhardt zeigte die Macht als siegreich in der Wirklichkeit und verklärbar in der Phantasie und doch als böse an sich. Aber es hat noch kein Dualismus bestanden, der nicht seinen Auflöser fand. Nietzsche ertrug nicht die Spannung, die Burckhardt stehen ließ: die Macht ist böse an sich? Und doch sieghaft? Und doch schön? Dann ist das Böse gut, und also müssen wir umwerten. Und so proklamierte er nach der Schau der Macht den Willen zur Macht. So kam Nietzsche als organische Fortsetzung von Burckhardt — und doch nicht als absolute Konsequenz. Ein Vater kann mancherlei Söhne haben, auch solche, die der Grundrichtung seines Lebens widersprechen. Nietzsche folgt auf Burckhardt wie Barock auf Renaissance — und Burckhardt haßte in der Renaissance schon den Vater des Barock, Michel Angelo.

Organisch wird Barock aus Renaissance — aber ist darum die Renaissance weniger selbständig, weniger klassisch? Im Barock und im ganzen Lebensgefühl seiner Zeit siegt das Dynamische über das Harmonische, siegt das Übermaß über das Maß, die Entladung des Subjektiven über den objektiven Typus, die Macht über die Form, siegt das Imperium über die Polis, die Herrschaft über die Freiheit, der große Stil über das bunte Leben, der Absolutismus über den Individualismus. Und in alledem steht Burckhardt,

der „Großpriester der Renaissance", gegen das Barock — er wie seine Helden, Hellenen und Frühitaliener. Er liebt an ihnen das Klassische: Harmonie[421]), Maß, Form und Objektivität. Aber er preist sie eben auch als die Völker und Zeiten des buntesten Lebens und der geistigen Freiheit. Der Individualismus ist ja geradezu das Programm der „Kultur der Renaissance"; aber auch die „Griechische Kulturgeschichte" arbeitet es als Charakteristikum heraus: „Bei den Griechen waltet die Individualität"[422]). So konstatiert auch der frühe Nietzsche bei den Griechen „merkwürdig viel Individuen"; aber dieses Interesse nimmt bei ihm sogleich die Wendung auf die „Menge von großen Einzelnen" und schließlich auf den „großen Menschen", den die Griechen ans Licht gebracht hätten, und der große Mensch unterdrückt schließlich die vielen Individuen; der Individualismus erzeugt den Heroismus und damit sein eigenes Verderben. Burckhardt wie Nietzsche sind zweifellos Verfechter des Individualismus, aber Burckhardt sieht seine Gefahren und möchte ihn abschneiden, bevor er sich auswächst zur Macht und damit sich selber aufhebt. Er sieht im Individualismus der Renaissance wie der Griechen zugleich die Bedingung ihrer Größe und ihren Grundmangel, ihren Ruhm und ihr Unheil[423]). Er beklagt den „verhärteten Individualismus" und die Vergötterung der Individuen und die „Beispiele und Opfer der entfesselten Subjektivität;" er sieht „sehr unbändige Individuen die Bändigung des Individuums" fordern und erkennt pessimistisch, daß der Individualismus schon im Keime seinen Fluch trägt, da der Einzelne zum vollen Gefühl seines Wertes nur komme, wenn er seinen Vorzug andern zu fühlen gibt[424]). Wie Burckhardt in der Renaissance „gegenüber von allem Objektiven, von Schranken und Gesetzen jeder Art das Gefühl eigener Souveränität" aufsteigen sieht, so sieht er bei den Griechen mit der Individualität die „persönliche Macht" (die δεινότης) vortreten und damit die ὕβρις, und damit wird ihm ganz Hellas zur Tragödie. Er fühlt hier

ganz hellenisch, wie die Persönlichkeit steigen und stürzen muß; er durchlebt den ganzen schweren Konflikt zwischen Größe und Schranke des Individuums.

Die Schranke des Individuums in Hellas ist die Polis, und der Kampf beider ist's, den Burckhardt zum erschütternden Drama gestaltet, gerade in der höchsten Form des Tragischen nach Schopenhauer, sofern der Konflikt nicht von außen kommt, sondern durch die bloße Selbstentfaltung der Charaktere. Die Polis als „Darstellung eines Gesamtwillens" drängt aus innerer „Logik" zur Omnipotenz, zur widernatürlichen Bindung des Individuums, und das Individuum drängt die Fesseln der Polis zu sprengen. Gerade der Freistaat bedroht die Freiheit, die wieder den Staat bedroht. Und noch tragischer: der Freistaat selber erweckt die gefährliche Freiheit, die Polis selber „bildete das Individuum zur Persönlichkeit aus", „trieb es auf das Heftigste vorwärts und verlangte doch völlige Entsagung", und „die Individuen können sich nur oben halten", indem sie gegenüber der Polis „das Unerhörte leisten oder freveln"[425]).

Ein „Naturprodukt" von furchtbarster Gewalt, von unerhört raschem und unerhört zähem Leben ist bei Burckhardt die Polis; sie gleicht da der düster personifizierten Lebenspotenz, die damals der Pessimist Zola bisweilen ins Zentrum seiner Romane stellte; sie gleicht noch mehr dem Leviathan, dem Staatsungeheuer des Hobbes im Jahrhundert der Macht. Und wie Hobbes im englischen Revolutionszeitalter zur Abschreckung den Thukydides übersetzte, so hat Burckhardt beim Siege der heimischen Demokratie die Gefahren der attischen Polis im Bilde heraufbeschworen. Aber hätte er sie so wieder zum Leben erwecken, so ihren fiebernden Pulsschlag mitfühlen, so sie als treibendes Zentrum griechischer Kultur entfalten können, wenn er nicht selber eine Polis, die reinste Polis der Gegenwart heimisch erlebte? Und gerade die Friedlichkeit seiner Polis ließ ihn die Furchtbarkeit der hellenischen tiefer fühlen. Er konnte

sich allen Lockungen zum Trotz sein Leben nicht denken ohne seine Polis, und er hat als treuester Basler an dem ihm unsympathischen Sokrates nur die Treue zu schätzen gewußt. „Daß ihm, wenn das Urteil auf Verbannung gelautet hätte, der Aufenthalt in einer für ihn unempfänglichen Stadt das Härteste gewesen wäre, dürfen wir ihm glauben“ [426]).

Burckhardt brauchte seine Polis, wie er seine individuelle Freiheit brauchte. Er sieht in der Polis und zugleich im Individualismus das Fruchtbarste, wenn sie für einander leben, und das Furchtbarste, wenn sie gegeneinander leben, wenn sie extrem werden. Er sucht ja in allem das Bild, und das Bild muß ein Ganzes sein gleich der Polis, und doch bunt gleich der Freiheit der Individuen. Das absolute Dominieren eines Faktors hebt das Bild auf als Harmonie des Mannigfaltigen, als buntes Ganzes. Darum verteidigt er auch das Mittelalter in seiner Partialkultur, weil es in seiner Geschlossenheit doch einen „unendlichen Reichtum noch nicht von Individualitäten, aber von abgestuften Lebensformen“ bot [427]). Ihm liegt am Charakteristischen, Verschiedenen, Besonderen und nicht am Einzelnen, extrem Individuellen. Er will das Ganze, dem sich die Einzelnen als Buntheit einordnen. Er liebt an Florenz, daß es „der vollständigste Spiegel des Verhältnisses von Menschenklassen und einzelnen Menschen zu einem wandelbaren Allgemeinen“ war, und er liebt ähnlich an Athen, daß „sich hier klarer als sonst irgendwo die Wechselwirkung zwischen dem Allgemeinen und den Individuen darstellt“, und er liebt an der typenbildenden griechischen Kunst, daß sich „das Subjektive nicht vordrängen darf“; „wir konstatieren bei den Griechen eine gänzliche Abwesenheit — des Willkürlichen, des forciert Individuellen“; er konstatiert auch für die griechische Geschichtsschreibung die Hervorstellung mehr des Charakteristisch-Typischen als des exakt Speziellen [428]).

Und nun offenbart sich Burckhardt wieder als hellenischer Geist, und die politische Lebensform schlägt zugleich

geistig nieder, wird Erkenntnisform. Der Polis entspricht der Typus, das charakteristisch Allgemeine, in das sich das Einzelne einstellt. Und so schiebt er den Spezialismus zurück und schätzt den „Geist, der das Allgemeine im Einzelnen findet und empfindet“. „Allgemeine Fakta, wie die der Kulturgeschichte, dürften wohl durchschnittlich wichtiger sein als die speziellen, das sich Wiederholende wichtiger als das Allgemeine“. Und so proklamiert er geradezu: „wir betrachten das — Typische“ [429]). Als Typenhistorie begründet er die Kulturgeschichte. Und so verwandelt er nicht nur im IV. Bande die griechische Geschichte in Betrachtung von „Typen“ [430]), sondern er unterstellt in all seiner Historie die Individuen und die Einzeldaten als Beispiele, als reich gesammeltes Illustrationsmaterial den allgemeineren Kräften, Eigenschaften, Lebensgebieten, die in der Geschichte hervortreten; er treibt die Geschichte nach sachlichen „Aufgaben“, nicht nach Personen. Es ist bezeichnend: an Platons „Staat“ haßt er das eigene Gedankensystem, den Staatsbau aus dem Kopfe auch des reichsten Individuums, und er liebt nur die Typenschilderung im VIII. Buch und das Kephalosgespräch im I., wo die Durchschnittsmeinung anklingt. „Wenn es sich um Erkundung vergangener Zeiten handelt, fahren wir mit den Autoren besser, die uns das Mittlere, Allgemeine geben; denn dadurch kommen wir auf die Durchschnitte der Meinungen, und das ist für uns das Wichtige“ [431]). Klingt hier nicht doch in Burckhardts Kulturgeschichte etwas heimisch Demokratisches durch und zugleich auch wieder eine edelste Vergeistigung der patrizisch-baslerischen Schätzung dessen, was „man“ denkt und „man“ tut?

Burckhardt, der Individualist, läßt die individuelle Entfaltung nicht zum Ganzen auswachsen, sondern hält sie in schöner Buntheit unter dem Typus. Man spürt bei ihm eine tiefe Scheu, den großen Individuen der Geschichte voll ins Auge zu schauen. Er verschleiert sie als „rätselhaft“ wie Lionardo; denn „die ungeheuren Umrisse von Lionardos

Wesen wird man ewig nur von ferne ahnen können". Constantin, den Burckhardt in seiner Monographie mit feinster Kunst gleichsam in sein Zeitalter auflöst, bleibt ihm wie der „Träumer" Alexander im Einzelnen „incommensurabel" und im Ganzen, „oft ohne Wissen von einer dunklen Macht gezogen", Vollführer welthistorischer Notwendigkeiten. Zwar „der Kontrast zwischen der Größe der Idee und den menschlichen Schwächen, die der Einzelerscheinung ankleben, ist allerdings oft störend und widrig genug"; dennoch hat der große Mensch seine „historische Notwendigkeit", und „ein Weltalter drückt sich in seiner Person aus, während er selber seine Zeit zu beherrschen und zu bestimmen glaubt". So schätzt Burckhardt Wert und Größe der Individuen nach dem Allgemeinen, das in ihnen „kulminiert oder durch sie umgestaltet wird". So sieht er nicht nur in den Heroen mythische „Repräsentanten", „Personifikationen" der Volksgeister, nein, er glaubt dem Mythus und sieht wirklich den „Volksgeist" „magisch konzentriert" in großen Individuen, sieht in Solon schon den „bewußten Athener, in dem seine Stadt nach ihren vorzüglichsten Eigenschaften persönlich geworden ist", sieht Perikles der Athener „Höchstes in sich vereinigen" und in Alkibiades Athen selber „im Guten und Bösen personifiziert"; er sieht dann im Diadochenfürst „die zum Individuum gewordene Polis" und dann „Roms Kraft" in Cäsar „zusammengeballt". Denn „die Geschichte liebt es bisweilen, sich auf einmal in einen Menschen zu verdichten, welchem hierauf die Welt gehorcht". Und solche Helden „resumieren Staaten, Kulturen und Krisen". „Historische Größe" im Sinne Burckhardts ist so nur, „wessen Tun sich auf ein Allgemeines, d. h. ganze Völker oder ganze Kulturen, ja die ganze Menschheit Betreffendes bezieht", und darum auch Denker, Dichter, Künstler, weil sie „Berührung mit dem Weltganzen" haben, „das allgemein Menschliche", den „inneren Gehalt der Zeit und Welt ideal zur Anschauung bringen", und all die großen Reichsgründer und Nationalhelden, die

eine Gesamtheit zur Höhe führen, und Religionsstifter, in deren „Individualität das Ganze lebt mit unwiderstehlicher Gewalt". Und so bestimmt Burckhardt das große Individuum öfter als die „geheimnisvolle Koinzidenz" des „Besonderen mit dem Allgemeinen"[432]. Wer so bei allem Individualismus das Individuelle beschränkt, sollte der „Verführer" Nietzsches sein? Und wer so das Allgemeine betont und in seiner historischen Koinzidenz mit dem Individuellen eine Lehre des deutschen Idealismus[433] bekennt, sollte kein Geschichtsphilosoph sein?

Mit schlechterem Gewissen hat noch kein Verfasser seine Studie abgeschlossen, als es hier geschieht. Nicht so sehr in dem Bewußtsein, wie sehr und nach wie vielen Seiten sie der Ergänzungen bedarf, die zeitliche und fachliche Beschränkung nicht gestattete, nein vor allem in dem Gefühl, daß dem großen Meister eine solche Sektion oder — da er geistig wahrhaft fortlebt — eine solche geistige Vivisektion, wie sie hier versucht werden mußte, aufs äußerste widerstrebt hätte. Aber vielleicht liegt doch wieder ein Versöhnendes in dem Bewußtsein, daß er hier nicht als Individuum festgehalten ist, sondern nach seiner eigenen idealen Forderung für die historische Größe — die nur er sich nicht zuerkannte — auf ein Allgemeines bezogen ist und auf sein liebstes Allgemeines, auf seine Polis. Man hat ihn beim Tode den „Stadtheiligen von Basel" genannt. Und wenn wir auch dieses Allgemeine als ein Individuelles nehmen und also als Symbol eines höheren Allgemeinen — hat die Polis überhaupt unserer Kultur nichts mehr zu sagen? Dann wäre es mit dem Humanismus zu Ende.

Anmerkungen.

[1]) die hier in ihrer ersten, weil echtesten Auflage zitiert werden und zwar „die Zeit Constantins des Großen“ in der Abkürzung „ZC“, „die Kultur der Renaissance in Italien“ als „KR“, die „Griechische Kulturgeschichte“ als „GrK“, die „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ als „WB“.

[2]) S. 4 f. 82.

[3]) WB 2. 15. 147. 218 f.

[4]) Fr. Nietzsche S. 50, 1[2].

[5]) Fr. Overbeck und Fr. Nietzsche I 51 ff. II 209. 255. 487.

[6]) Kl. Schriften 349.

[7]) Bernoulli II 114 f.

[8]) ib. I 53.

[9]) KR 244. 379. 503. Vgl. auch ZC 249. GK II 118. 215. 368. 371 f. 388. III 378. IV 618 ff. 639.

[10]) z. B. GrK II 364—368. 388. IV 638.

[11]) GrK II 38. 132. 343. 364. III 99. 101. 110.

[12]) Es wiederholt sich hier die alte und neue Erscheinung, „daß ein spekulatives System wider Vermeinen nur das Band, der zufällige Zusammenhalt, keineswegs aber der herrschende Mittelpunkt ist für Richtungen und Kräfte, die auch ohne sein Zutun vorhanden wären“ ZC 249. „Wenn man im IV. Jahrh. sich hie und da — — Verfassungen von Philosophen aufzeichnen ließ, so war dies wohl nur eine Art von Kuriosität; wirklich vorhandene entfesselte Kräfte werden sich keinen Augenblick an deren Entscheide gebunden haben.“ GrK I 259, 4. „Beim Volke war es, als ob sie

(die Philosophie) nie dagewesen wäre" (ib. II 142). „Die Philosophen der Folgezeit — — haben auch nicht Einen kleinen Gott oder Heros von seiner Stelle im Volkskultus entfernen können" (ib. 19). Vgl. weiter KR 244. GK II 5. 24. 28. 70. 72. 103. 108. 132. 182. 206. 211. 233 f. 285. 326. 342 f. 393. 411.

[13]) ZC 236. 250. GrK II 70. 74. 233. III 394. 412. IV 218. 396. 645 f.

[14]) GrK II 132. III 378. 402. IV 639.

[15]) GrK I 187. 212. 215. 357. III 377 f. IV 591. 636. 642 ff.

[16]) GrK I 286. II 334. III 382.

[17]) GrK I 286. II 348. 360 f. III 288 f. 400 ff., vgl. ZC 425. 499 f. IV 402. 569 f. 639. 642. 645. 847.

[18]) WB 218 f. GrK III 370. 414.

[19]) GrK III 375 f. 399. IV 218. 222. 261. 266,3. 295. 322. 348. 367 ff. 378. 391 f. 397. 526. 638 f. etc.

[20]) WB 122 f. 126. 192 f. Vgl. ZC 498.

[21]) WB 211,1. 216. 219. 238. GrK II 387. IV 127.

[22]) Basler Jahrbuch 1910 S. 109. 123. 127.

[23]) Verwertet bei Bernoulli II 102.

[24]) WB 219.

[25]) ib. S. 62, 1. 128.

[26]) Vgl. GK III 51—56. 283. 413. IV 138. 270. 399.

[27]) WB 56. KR 93. ZC 292. GrK I 81. 89. 187. II 364. 366. 395. III 98. IV 18 f. 113 f. 402. 623. 639. Bezeichnend ist, daß die „Griech. Kulturgesch." abschließt mit der Charakteristik der späten Philosophie.

[28]) ZC 501. KR 494. 503. GrK III 293. IV 397 f.

[29]) WB 128. 133. 190 f. GrK I 282 f. 288 f. IV 391. 398. 639. 644 ff.

[30]) WB 49. 100. 102. 147. 154. ZC 162 ff. 167. 213. 264 f. 280. GrK I 84. II 211. 324. IV 165. 270. 294,2. 501 f. 600. 609.

[31]) ZC 162. 216. 249. 280. GrK I 306 f. II 25. 28. 132,5. 142. 211. 344. 348. 368. IV 218. 367 f. 525 f. 568 f. 637 ff.

[32]) ZC 168. 202. 237. 250. 262. 280. GrK II 24. 28. 40. 44 f. 78. 221. IV 396. 637.

[33]) ZC 207 f. 213. 221. 225. 236. 249—263. 270 ff. 280. 467. 499. 506. KR 528. 538. GrK II 75 f. 259 f. 264. 269. 300.

[34]) ZC 416. 501. KR 404. 553.

[35]) KR 304 f. 323. 334. 354. 356 ff.

[35a]) GrK III 378.

[36]) GrK I 48. II 178 f. 209. 234. 269. 348. 360. III 151 f. 312—321. 326. IV 165 ff. 368.

[37]) GrK III 134 f. 167. 200,1. 322 ff.

[38]) z. B. III 321. 323. IV 260—266. 396 f.

[39]) I 228. II 118. III 326 ff.

[40]) I 211. 290. 327. II 360 f. 393. III 385 ff. IV 419. 424, 4.

[41]) I 89. 290. III 325. 395 ff. 401—406. IV 24. 265. 392. 640 f. 647, vgl. KR 497. 500 ff.

[42]) III 413.

[43]) mit feinen Unterschieden: die ruhigen Eleaten gefallen B. besser als der homerfeindliche Heraklit und der Schwärmer Empedokles, die Haupthelden Nietzsches.

[44]) GrK II 334. 360. III 62,1. 382 f. „Totengräber der alten Polis", vgl. H. Gelzer Kl. Schr. 310 ff.

[45]) III 251.

[46]) s. GrK Vorr. I p. IV. III p. VI, 1.

[47]) III 210. 249.

[48]) III 208.

[49]) Die „Griech. Kulturgesch." spricht nicht gerade viel davon und malt andere Feste schöner als die dionysischen. Sie behandelt dieses Element des griechischen Lebens öfter nur kühl referierend und sonst halb ästhetisch mitfühlend, halb bedenklich, vergleicht seine Entladungen mit dem Fastnachtstollen, aber auch mit dem pathologischen Taumel der St. Veitstänze, und betont dabei doch stark das uns Fremde, Dunkle, Unheimliche, auch nur Halbgriechische in dieser „elementaren Raserei". GrK I 119. II 98 ff. 114. 164 f. 172—179. 183. 268. 290. 356. III 155 ff. 208 ff. 214. 230. 248. 261 f. 300. 311. IV 164 ff. 424. 496. 614 f. 632. WB 38.

[50]) vrgl. KR 495. 500 ff. 508 ff. 512. 522 f. 553 ff. 561. GrK II 132. 388 f. 397. 404 f. 410. 422 ff. IV 638.

[51]) ZC 249. 254. 274. KR 124. 197. 213 f. 354. 522 f.

[52]) das er freundlich zitiert z. B. GrK IV 241. 255. 264, 2 etc.

[53]) GrK I 284—288. 357. II 70. 118 f. 138. 205 f. 214, 1. III 53 f. 67 f. 154 ff. 256, 3. 393 f. IV 130 ff. 322.

[54]) I 198 ff. 212. 287. 357 ff. II 343. 348, 1. III 382. 409. IV 368 f.

[55]) I 262 ff. 289. II 372. III 24. 53 f. 228. 418 ff. IV 130. 260 ff. 392. 594 f. H. Gelzer, Kl. Schr. S. 310. 356.

[56]) vgl. WB 3. 22. 60.

[57]) ZC 297.

[58]) vgl. Basler Jahrb. 1910 S. 109.

[59]) KR 427. 432. 458.

[60]) WB 36. 190 f. GrK III 394, 3.

[61]) WB 81.

[62]) KR 426.

[63]) WB 1 f. 4. 26. 81. 210. KR 2. 42 ff. GrK I 5 f. etc.

[64]) KR 535 f. 539 ff., vgl. gegen Systematisierung GrK II 19.

[65]) GrK I 6.

[66]) ib.

[67]) WB 65.

[68]) Man wird es dabei dem Stadtfremden, dem schon Zeit und Raum zu weiteren Quellennachweisen fehlen, nicht verargen, wenn er sich im Folgenden möglichst auf die Zeugnisse anerkannter neuerer Basler Historiker stützt.

[69]) R. Wackernagel, Gesch. d. Stadt Basel I S. 188. 206.

[70]) ib. S. 9. 15.

[71]) ib. S. 35. 223 f.

[72]) ib. 126.

[73]) ib. 155. 185.

[74]) ib. 180—186. [74a]) 457 f.

[75]) ib. 110 f. 361.

[76]) ib. 221. 331. 412 etc.

[77]) Streuber, die Stadt Basel S. 171. 175.

[78]) Man sehe z. B. noch bei Wernle, Calvin und Basel, Rektoratsprogr. 1909, wie Calvin in Basel in französischem Milieu lebt und doch gerade durch Basel in Verbindung mit Deutschland steht, wie er Baslern Welschlandstellen verschafft und unter seinen Basler Korrespondenten Flüchtlinge aus allen Nationen sich finden, auch aus europäischen Herrschergeschlechtern, wie ja auch später Gustav IV. von Schweden neun Jahre als Bürger in Basel lebte und Napoleon hier lebende Verwandte begrüßte.

[79]) vgl. Wackernagel a. a. O. S. 477.

[80]) vgl. C. Chr. Bernoulli, Basler Festschrift 1901, S. 231. 259. 266.

[81]) vgl. A. Heusler, Basels Aufnahme in die Schweizer Eidgenossenschaft S. 33.

[82]) Ach. Burckhardt, Beitr. z. vaterl. Gesch. N. F. 2, S. 367.

[83]) In einem Briefe aus Basel vom Jahre 1516: „Ich glaube mich hier geradezu in dem angenehmsten Museum zu befinden, um dir nicht alle die vielen und sehr bedeutenden Gelehrten zu nennen, mit denen ich verkehre. Lateinisch und Griechisch versteht jedermann, die meisten auch Hebräisch. Dieser zeichnet sich in der Geschichte aus, jener in der Theologie. Hier ist ein trefflicher Mathematiker, dort ein fleißiger Altertumsforscher, dort ein Rechtsgelehrter. Wie selten dies alles beisammen sei, weißt du selbst. Mir wenigstens ist bis dahin ein so glückliches Zusammentreffen noch nirgends zu teil geworden. Aber um davon nicht zu reden, welche Redlichkeit waltet auch überall, welche Freundlichkeit, welche Eintracht, du würdest darauf schwören, daß alle nur ein Herz und eine Seele hätten.“

[84]) W. Vischer, Gesch. d. Universität Basel S. 187.

[85]) KR 138.

[86]) Schon Wolfgang Menzels Geschichte der Deutschen zitiert als Beispiel höchster Vielseitigkeit im 16. Jahrh. den Basler Thurneiser zum Thurn, der Soldat, Weltreisender, Bergmann, Leibarzt, Financier, Adept, Buchdrucker und Holzschneider gewesen, und bis zum heutigen Tage kann man hier oft Kumulationen fernliegender Berufsinteressen in einer Person begegnen.

[87]) Bernoulli a. a. O. 265 f.

[88]) Bernoulli a. a. O. 230.

[89]) Wackernagel 252.

[90]) Wernle a. a. O. 73. 80.

[91]) Basler Jahrb. 1910 S. 111.

[92]) Wackernagel p. VII.

[93]) ib. p. VII.

[94]) ib. S. 328. 344. 376. 401 ff. 546. 561 f. 569. 588 f. 599 u. ö. Vgl. auch Streuber a. a. O. 69 ff. 123. 217.

[95]) Wackernagel 604.

[96]) „In jener Zeit lebend hätte es Burckhardt sicher mit Erasmus gehalten", während der rigorose Calvin ihm „widerwärtig" war. H. Trog, J. Burckhardt S. 160 f., H. Gelzer, Kl. Schr. 298. 335.

[97]) vgl. Wackernagel 426. 585, der auch S. 344 konstatiert, daß „die Politik Basels, weil sie immer die Politik einer zahlreichen und zudem, in ihrer großen Mehrheit zünftigen Ratsversammlung und durch keinen über die andern hervorragenden Mann geschaffen war, des großen Stiles meist ermangelte."

[98]) ib. 304. 323.

[99]) ib. p. VII. S. 185. 457.

[100]) a. a. O. 29 f.

[101]) Bernoulli 262.

[102]) Vischer a. a. O. 144 ff.

[103]) ib. 254.

[104]) Streuber 241 etc. Wackernagel 455. 469.

[105]) ib. 71 f.

[106]) Thommen, Gesch. d. Univ. Basel 291. Wernle a. a. O. S. 23. 35. 41. 46. 50. 86. 89 f.

[107]) z. B. Thommen a. a. O. S. 1. Wackernagel S. 249 ff. Wernle S. 22.

[108]) wohl bisweilen es genießend wie ein „Spektakelstück aus sicherer Loge" (Dan. Burckhardt, Sonntagsbeil. d. Basler Nachr. 1910 Nr. 19, S. 75).

[109]) Thommen S. 270. Wernle S. 72.

[110]) der übrigens Münsters Kosmographie zitiert (Gesch. d. Menschh. II 341, 1[5]), wie ihr auch J. Burckhardt früh schon einen öffentlichen Vortrag widmet. So zieht sich wenigstens ein schwaches Band zwischen den Basler Völkervergleichern aus drei Jahrhunderten.

[111]) Gesch. d. Menschh. I[5] p. XXX.

[112]) WB 6. 81 f.

[113]) ib. 13 ff.

[114]) vgl. S. 50. 67. 71. 73. 84. 175 ff. etc.

[115]) Man vgl. z. B. im „Constantin" S. 339 ff. und die zahlreichen Vergleiche mit Napoleon u. a. Fürsten der Neuzeit, z. B. S. 117. 358 f. 375 f. In der „Griech. Kulturgesch." habe ich mir allein für gebotene Vergleiche mit bestimmten andern Zeiten und Völkern (nicht bloß mit der Gegenwart oder der übrigen Welt allgemein) 275 Seiten angemerkt (im I. Bd 44, im II. 73, im III. 85, im IV. 73).

[116]) KR 185. 340 f.

[117]) GrK I 282 f. III 426 f. 434 ff. 438 ff. 444 ff. 451. IV 12. 267. KR 427. 438.

[118]) GrK I 282 f. 292. IV 12.

[119]) WB 7.

[120]) ib. 6.

[121]) ib. 31 f. 38. 48. GrK II 373. „Jedes Jahrhundert hat seine eigene Ansicht vom Übersinnlichen", heißt es schon ZC 278. Wie oft beginnt sein Betrachten einer Erscheinung damit, zu betonen, daß sie nach Zeiten, Orten, Charakteren „sehr", „ungemein", „außerordentlich verschieden" sei (ZC 290. 341. GrK I 331. IV 27 u. ö.).

[122]) WB 140 f. 152. 258.

[123]) 219 f.

[124]) 65.

[125]) GrK III 4. 67. 162 etc.

[126]) ib. II 21—29. 33. 37. 43 ff. 49—60. 63. 133—140. 158 ff. 171. 205 f. 293. 321 f. IV 12. 31. ZK 166. 209. 233. 278.

127) GrK III 287 f. ZC 237.

128) GrK III 16. 67. ZC 316.

129) GrK III 17—25. 31. 49. 61 f. 67.

130) III 61 f. 67 f. 149. 186. 264. IV 97.

131) III 305. IV 7 ff. 17 ff.

132) I 217. 289. 320. IV 4. 12. 267. 599.

133) II 341. III 306. 370 ff.

134) IV 12. 35.

135) IV 64. 67. WB 86.

136) III 276. IV 156. 180 f. 204 f. WB 128.

137) I 292. IV 113. 429. 438. ZC 75. 480. WB 132.

138) KR 74. 82 f. 132 f. 137 ff. 215. 234. 238. 287. 291. 299 f. 314. 323. 338 ff. 365 ff. 369. 381 ff. 388 f. 391. 423 f. 440. 494.

139) ZC 463. GrK I 116. 120. 123 f. 316. 320. IV 64. WB 86. 99. 109. 111. 115.

140) p. XXV. I 49.

141) Mutterrecht p. XXXII².

142) WB 13. 17. 20. 57.

143) GrK I 313. 328. II 35. 40. 68. III 67. 303 ff. KR 373—379.

144) Basler Jahrb. 1910, S. 109. 111. 121.

145) S. zu alledem WB 2. 5. 20. 29. KR 427. GrK II 40 f.

146) Mutterrecht p. XXXII².

147) Gesch. d. Menschh. I 138⁵.

148) ib. 118.

149) ib. p. XXIV.

150) KR 304 f. 354.

151) KR a. a. O. GrK III 400.

152) WB 4.

153) ib. 3.

154) GrK I 309. 320. IV 68. 126. KR 350.

155) vgl. H. Gelzer, Kl. Schr. 304.

156) ZE 311. 354. 431. KR 305. GrK I 232. 286. II 33, 1. 38. III 187. 246. 261. 283. IV 126. WB 164. 176. 178. 209 u. ö.

157) WB 274.

158) ib. 16. 263. 269. 272 f.

159) S. zu alledem WB 5 f. 16. 25. 160. 171.

160) ib. 4.

161) GrK IV 576.

162) ib. I 52 f. IV 286. 435. 570.

163) ib. I 52 f. 188. 287. IV 515. 538. 570.

164) I 273. 295.

165) III 363. IV 286. 426. 570. KR 270. 432. 455.

166) I 273. IV 287. 435.

167) ZE 412. 417. 441. KR 256. 266. 382. 456. 458. 496. 553. WB 263 ff.

168) ZE 305. 432. 505. GrK IV 171. 422 f. 435.

169) ZE 376. KR 314. GrK I 223. 225. IV 428 etc.

170) ZE 452. GrK I 241. II 87. IV 18 etc.

171) wie etwa ZE 376. KR 466. GrK I 297. 314 u. ö.

172) ZE 297. 306. KR 251. 439 etc.

173) WB 265.

174) ZE 348. 431. KR 458. GrK I 286. 290.

175) WB 3.

176) GrK IV 286. 435.

177) vgl. zu alledem WB 57. 218. 264. 266. 268 ff. ZE 214. 297.

178) ZE 24. 145. 372. KR 142. 304. 426. GrK II 3. 8. 21. 31 f. 48. 73. 76. 143. 219. 285. 287. 295. III 145. 190 f. IV 276. WB 7. 10. 29. 156. 219. 236. 246. 251. 267. 274.

179) ZE 19. 33. 79. 137. 218. 229. 234. 278. 312. 322. 339, 1. 452. 455. 457. 461 f. 471. 476 etc. KR 438. 453 etc. GrK I 6. 58. II 3 f. 20. 30. 40. 171. 243. III 40. 43 f. 143. 151. 214. 317. 328. IV 16. 24 etc. WB 13. 27. 35. 57. 137. 171. 210. 212 f. 218. 222. 224. 269. 271.

180) KR 430. GrK II 241. 244. 267. 344. WB 210 ff. 216. 223. 250. 268.

181) WB 57. 231. 245.

[182]) ZC 162 ff. GrK I 26. 92. II 290. 301; 322. 338. 344. 368. 374 f. 390. 395. III 56. WB 13. 62. 128. 133. 135. 231. 252.

[183]) ZC 79. 297. KR 427 f. 432. 437. 456. WB 3. 271.

[184]) ZC 100. 103. 297 etc. Man sehe hier „vielleicht" in rascher Folge z. B. S. 468. 469. 475. 478. 490. 494. 501, 1. 503 oder WB 269 viermal auf einer Seite, kurz vorher 264, 267 u. ö.

[185]) ZC 220. 237. 297. 310. 325. 382. 506. KR 348. 428 etc. GrK I 93. 345. II 73. 184. 199. 203. III 107. 210. IV 28. 31 etc.

[186]) ZC 58. 100. 218. 229. 278. 400. 455 f. 462. KR 42. 430. 501. GrK I 47, 4. II 94 etc.

[187]) z. B. WB 214. 223. 245. 269.

[188]) ZC 93. 132. 162 f. 166. 204. 208. KR 427. 458. GrK I 60. 78. II 62. 85. 102. 227. 236, 4. 268 f. III 145. 148. 240 f. 243.

[189]) WB 59 f. 219. 228.

[190]) ib. 155. 212. 220. 232.

[191]) GrK II 3, 1. 5. 11. 22. 77. 103.

[192]) ib. IV 26.

[193]) ZC 431. 447. KR 304. 348. GrK II 40 f.

[194]) S. z. B. 427. 428. 432. 437. 438. 482. 484. 486. 489. 497.

[195]) I 1. 6.

[196]) S. 210 ff.

[197]) GrK IV 261 f. 266.

[198]) WB 4.

[199]) vgl. S. 20.

[200]) vgl. WB 26. 37.

[201]) auf die ich mich hier beschränken muß, obgleich unter den Historikern namentlich Rankes Einfluß zu untersuchen wäre, der Burckhardt bestärkte im Sinn für das Große und Universale, für die geheimen höchsten Kausalitäten und im Sinn für das Interessante der Quellen, während die französischen Historiker mehr den Sinn für das Interessante der Darstellung in ihm entwickelten (vgl. H. Trog, J. Burckhardt S. 18 f. 74 f.).

[202]) In Burckhardts Besitz war erst die 3. Aufl. 1871.

[203]) WB 2.

[204]) WB 4.

[205]) S. 12. 30, 1. 31, 1. 43. 58. 161. 163. 171.

[206]) S. 5, 1. 2. 194, 1.

[207]) S. 6, 1. 8, 1. 28, 1. 61, 1. 99, 1. 219, 1. 231, 1.

[208]) WB 57, Lasaulx S. 49. 54.

[209]) WB 9. 57, Lasaulx 130.

[210]) Lasaulx 108 ff. Vgl. WB 26. 56 u. später.

[211]) WB 172, 1.

[212]) WB 231. 244 f.

[213]) S. 29—32, vgl. S. 68.

[214]) Philos. d. Unbew. 339 f. 353 f[3].

[215]) vgl. P. Hensel, Carlyle S. 131.

[216]) vgl. Lasaulx S. 117. 120. 125. 130.

[217]) vgl. oben S. 47.

[218]) Lasaulx S. 6 f. 13 f. 21 f.

[219]) WB 2 f. 4. 82.

[220]) ib. 2. 81.

[221]) 303. 430.

[222]) GrK I 2 ff. 8. 37.

[223]) was nicht hindert, daß er im Alter das damalige Aufkommen der Wirtschaftsgeschichte begrüßte (vgl. H. Gelzer, Kl. Schr. 366), auf die der „Constantin" verzichtet (Vorrede p. IV), wie auch die „Griechische Kulturgeschichte" sich wesentlich als „Geschichte des griechischen Geistes" gibt (I 3).

[224]) WB 24.

[225]) ib. 2. 4.

[226]) ib. 3 f.

[227]) ib. 2.

[228]) erschienen bei Naumann (Leipzig).

[229]) WB 15.

[230]) GrK I 99 ff. 104. II 34.

[231]) z. B. KR 430. GrK I 127 f. III 260. 276. 356. 448. IV 169. 201. 279.

[232]) WB 160. 171. 177 f. 187. 191. 264.

[233]) vgl. WB 27. 83. 160. 166. GrK I 6. 57. II 2. 20. 30. IV 16. 24 etc.

[234]) WB 2 f. Schopenhauer II c. 38, S. 519 f. Ausg. v. Grisebach.

[235]) WB 4 f. 7. 82. Schopenhauer a. a. O. 518. 521 f.

[236]) WB 2. Schopenhauer a. a. O. 516. 518, vgl. I 106.

[237]) Schopenhauer I 106. V 472. WB 81.

[238]) II 516, wie schon Burckhardt im „Constantin" „die Dinge nicht nach der Zeitfolge und der Regierungsgeschichte" behandeln will (S. 3).

[239]) s. nam. GrK I 3, und vgl. Näheres unten.

[240]) vgl. oben S. 28 ff.

[241]) GrK I 3 f. WB 33. 96 etc.

[242]) V 304. 473.

[243]) zu alledem s. WB 24. 162 ff. 258. 265. 273. Schopenhauer V 304.

[244]) WB 265.

[245]) Philos. d. Unbew. 341—343[3]. In Burckhardts Handexemplare von Schopenhauers und Hartmanns Schriften durfte ich durch die Freundlichkeit von Dr. Alb. Oeri nähere Einsicht nehmen.

[246]) 341 ff. 348. 352.

[247]) 722 f. 726 f. 734.

[248]) vgl. Hartmann 348 mit WB 197, H. 352 mit WB 258, H. 722 f. mit WB 64 f.

[249]) Hartmann S. 734. Vgl. hiezu die Zitierung Hartmanns GrK III 424.

[250]) S. 88. 96.

[251]) II 227. 598. 612.

[252]) I 404. 411. 414.

[253]) II 90. 100. 120. 132.

[254]) I 620 ff.

[255]) I 387 ff. II 552. 609. 615. 618 ff. 639. 650 ff.

[256]) I 601. II 363.

[257]) I 444. 625. II 657.

[258]) II 664. 690 f.

[259]) II 153. 221. 224. 240. 258. 270. 272. 278. 292 f. 300. 375 f. 565. 572.

[260]) II 4, 2. 343, 2. 361, 4. 5. 368, 1. III 324, 2. 418. 456.

[261]) Basler Jahrb. 1910 S. 108.

[262]) Trog S. 62 f.

[263]) Basler Jahrb. 1910, S. 111. 119—123.

[264]) Er liebt den Mythus als die Romantik des Griechentums (GrK III 307), das ihn aber gestaltet und überwindet.

[265]) Basler Jahrb. a. a. O. 109 f.

[266]) ib. S. 132 f.

[267]) ib. S. 128 f.

[268]) ib. 114 f.

[269]) vgl. Basler Jahrb. 1907 S. 107 ff.

[270]) Basler Jahrb. 1910 S. 109. 111. 120. 125. 132 ff.

[271]) vgl. H. Gelzer, Kl. Schr. S. 353. 357 f. 362 ff. H. Trog, Jak. Burckhardt S. 149 f. 161.

[272]) Trog S. 134. 153. 160. Gelzer 296.

[273]) Gelzer 325.

[274]) vgl. S. 79. 127. 131. 144.

[275]) S. 22. 159. 347. 368. 471.

[276]) S. 69. 74 f. 286.

[277]) S. 227. 318 ff. 322. 432.

[278]) Basler Jahrb. 1910 S. 140.

[279]) S. 86. 164. 227. 244 f. 253. 257. 259. 285. 311. 321. 324. 366. 391, 1. 395. 402. 471. 496. 534.

[280]) S. 247. 432. 466.

[281]) der selbst durch Nietzsches Kolleg durchklingt, s. jetzt WW XVII S. 297 f.

[282]) vgl. I S. 124. 215. 225. 237. 262. 290 etc. II 321. IV 273. 308. 342 f. 516. 525. WB 114. 116. 178. 250.

[283]) I S. 53, vgl. S. 11.

[284]) I 92. 293 f.

[285]) vgl. zu alledem I 75. 85. 99. 308 f. 329.

[286]) Wenn ihm hier die von Kadmos gesäten Drachenzähne und unheimliche Menschenopfer symbolisch sind für den folgenden Lebensprozeß der griechischen Polis mit ihrer „unruhigen, ja stürmischen Geschichte“ (I S. 68. 74. 87), so klingen solche Töne beim Nietzsche des „Menschlichen, Allzumenschlichen“ wieder, wenn er das „Stürmische und Unheimliche in der griechischen Geschichte“ konstatiert und den politischen Trieb bei den Griechen „so überladen“ findet, „daß er immer gegen sich selbst zu wüten anfängt und die Zähne in das eigene Fleisch schlägt“. Auch die Priorität der Phönizier für die Polis, die Schätzung Milets vor Athen (III 435), die Datierung von Hellas' Unglück seit den Perserkriegen u. a. Einzelne, das hier leider nicht zu verfolgen ist, aus Burckhardts Darstellung kehrt bei Nietzsche gesteigert wieder. Doch man vergesse bei allem Einfluß nicht die Gemeinschaft des Gesprächs und die Konvergenz der Ideen bei ähnlicher Grundauffassung.

[287]) I S. 72. 280. 290.

[288]) vgl. I 292.

[289]) vgl. schon vor dem fünften Abschnitt S. 42. 95. 103. 179. 182. 253 und den Gegensatz zum utopistischen Optimismus Platons und zum vulgären Plutarchs (109, 3. 118. 216).

[290]) S. 387.

[291]) S. 88—96. 228. 242—248. 348. 352.

[292]) S. 181 ff. 261. 280 f.

[293]) S. 95. 130. 175. 183. 226 f. 243. 244, 2. 309. 388. 390. 440. 442. 448. 456.

[294]) S. 57 f. 277. 285. 338. 369. 375. 385. 454.

[295]) S. 424.

[296]) Zur hier S. 157 gerügten Herrschaft des Theaters über die Musik

vergleiche man wieder Nietzsche „Geburt der Tragödie", die er in Musik wieder zurückführen möchte, worin sich schon die Abwendung von Wagner vorbereitet.

[297]) S. 213. 255. 258. 260.

[298]) Die abschließende Schilderung der geistigen Kultur jener Zeit lasse ich beiseite, da hier die Abhängigkeit von Helbig, Rohde, Schwegler u. a. Burckhardts eigene Akzente abschwächt.

[299]) vgl. zu alledem GrK I 8. 10 f. 20. 253. II 36. 190 f. 196. 257. 273. 285. 349. 353 f. 362 f. 384. 418. III 25. 27. 57. 67. 77. 80. 82. 138 f. 155. 189. 207. 213. 277. 338. 341. 347. 361. 364. 384. 406. 415. 424. IV 15. 23 f. 35, 4. 88. 99. 122. 126. 144. 153. 177. 208. 225. 242 f. 249 f. 253. 256. 295. 345. 503 f.

[300]) WB 2 ff.

[301]) ib. 2 ff. 65 f. 256. 258. Vgl. zu den folgenden und weiteren Anklagen gegen unsere Zeit ib. 8. 13. 17 f. 33. 63—68. 71. 78. 91. 95. 124 f. 132–137. 145, 1. 155 f. 172. 193—209. 215 f. 222. 250 f. 273 f.

[302]) vgl. Schopenhauers Kampf gegen die Fortschrittstheorien der Geschichte, mit dem bei ihm schon wie bei Burckhardt eine Wertung des geschichtlichen Bewußtseins des Menschen und vor allem der Kontinuität des Bewußtseins der Menschheit zusammengeht (WW II 520. 522 ff.). Vgl. WB 7 f. 272. GrK IV 435.

[303]) vgl. Schopenhauer WW II c. 17: „Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen." Übrigens entspricht auch die Auffassung der Musik WB 228 der Schopenhauers.

[304]) Zum „elenden Koran" WB 99 vgl. Schopenhauers Auslassung über „dieses schlechte Buch" WW II 186.

[305]) vgl. dazu wieder Schopenhauer ib. 521.

[306]) Nur Schopenhauer nicht, der 1848 sehr antirevolutionär gestimmt war.

[307]) Denn, findet auch Schopenhauer, aus dem „armseligen Erdenglück" werden „weder Konstitutionen und Gesetzgebungen noch Dampfmaschinen und Telegraphen jemals etwas Besseres machen können". WW II 520.

[308]) WB 7. 9.

[309]) WB 7. 10.

[310]) ib. 2. 10 f. 17. 67. 164. 184. 215. 239. 252.

[311]) ib. 202. 216.

[312]) GrK I 11. 98. 282 f. 298. 325. II 363. 387. III 97. 129. 357. 427. 443. 446. 448 f. 453. IV 36. 50. 89. 208. 224. 286. 471. Vgl. noch für die Forderung der „Objektivität" I 273. III 452. IV 276.

[313]) KR 3. 8. 75. 83. 86. 90. 96. 100. 131. 241. 282 f. 306. 309. 320. 334, 339. 341. 352.

[314]) GrK IV 18. Nach Gelzer (Kl. Schr. 296) pflegte Burckhardt im Kolleg zu sagen: „Man muß stets alte Autoren lesen; dabei muß man sich ihren Abstand von uns klar machen, und dann notiere man sich, was auffällt."

[315]) WB 210. 235 f.

[316]) Ähnliche Betonung der Objektivität bei Bachofen Mutterrecht, p. XII[2].

[317]) vgl. zu alledem ZC 390. 411 f. 417. 428. 463 (ein erstes noch farbloses „objektiv" S. 278). KR 170. 456. GrK I 7. III 138–151. 181. 280 etc.

[318]) GrK IV 262.

[319]) vgl. KR 14. 97. 284 und die Wertung des „Realpolitikers" Philipp GrK IV.

[320]) GrK I 283. KR 86.

[321]) KR 14. 177.

[322]) WB 4. GrK I 4. 9. III 437. Vgl. oben Anm. 201.

[323]) vgl. zu dieser Einteilung Nietzsche „Vom Nutzen und Nachteil der Historie".

[324]) vgl. hierzu und zum Folgenden WB 8. 20 etc. GrK I p. III. S. 3 ff. III 429 f. IV 615.

[325]) vgl. z. B. KR 459, 2. 546. WB 249. GrK II 407. 423. III 331. IV 388. 472, 1. 505, 1, vor allem aber die prinzipielle Verteidigung der Anekdote III 429 f.

[326]) vgl. wieder Schopenhauers Kampf gegen den „Realismus" der Geschichtsauffassung. „Nur die innern Vorgänge, sofern sie den Willen betreffen, haben wahre Realität." WW II 519 f.

[327]) vgl. seinen Protest gegen die moderne Verachtung des Symbolischen WB 65 und schon ZC 227. Im „Constantin" ist gar viel von der Macht des Symbolischen die Rede. Auch bei den Griechen und ihren Taten ist ihm viel „symbolisch" I 74. 116. 322. GrK II 284. III 307. 318. IV 327. 426 f. 438. 453.

[328]) WB 18. Vgl. noch für den Unterschied KR 239.

[329]) Denn er sucht, wie Schopenhauer fordert, in der Geschichte, im Vergänglichen das „Unvergängliche" WW II 519.

[330]) GrK I 4.

[331]) Basler Jahrb. 1910 S. 109.

[332]) WB 128. 220. GrK I 7. 28. 31. 52. II 31. 36 f. 46. 389. III 31. 97. 107. 300. 325. IV 12. 332.

[333]) vgl. ZC p. V f. KR 1 f. GrK I 5. WB 5.

[334]) H. Gelzer, Kl. Schr. 352.

[335]) GrK III 80.

[336]) vgl. ZC 322. KR 75. GrK I 57 u. ö.

[337]) Nietzsches Briefe an Gast S. 29. GrK I 288.

[338]) vgl. Gelzer Kl. Schr. 365.

[339]) WB 137.

[340]) GrK I 83 u. ö.

[341]) ib. IV 344. 361. 390.

[342]) WB 183. 198. 201.

[343]) ib. 32.

[344]) KR 135. 172. 215. 327 f. 330. 371. 382. 427. 430. 433. 438. 456. 496. 524. 553 u. ö.

[345]) vgl. z. B. S. 17. 493 u. ö.

[346]) GrK I 6 ff. 11. IV 267. 348. 423. 538.

[347]) Man denke zunächst an seine Vorträge „über die Zukunft unserer Bildungsanstalten" mit der Vorrede 1872, wo die individualisierende Auf-

fassung der Bildung scharf hervortritt, indem zwei moderne Tendenzen als der Bildung „verderblich“ gefunden werden: ihre Unterordnung unter den Staat und ihre Verbreitung auf die Masse. Denn die allerallgemeinste Bildung sei Barbarei.

348) „Im Grunde wohl lehren Sie immer Geschichte,“ schreibt ihm J. Burckhardt 1882, der neben dem Kirchenhistoriker Overbeck die historischen Probleme des Philologen Nietzsche zum Welthorizont aufweiten half, ja ihn durch Vergleichung der Zeiten und Völker zu Wertfragen anregte.

349) z. B. WB 215. GrK III 207. IV 145.

350) vgl. WB 8. GrK I 232. 316. 318.

351) vgl. ZE 390. KN 88 f. 269. 356. 399. 447 f. 466. 469. GrK I 290. 295. III 57. IV 345. WB 125. 132. 164. 167. 175. 189. 191. 200. 245. 247. 258. 260 f.

352) WB 56.

353) Gesch. d. Menschh. I 94. 97.

354) WB 5. 26. 38. 56. 58.

355) ib. 22 f.

356) vgl. oben S. 13. 15.

357) WB 7. 9.

358) ib. 192.

359) ib. 207. 216.

360) ib. 221. 225. 227. GrK III 6 f. 26 etc.

361) S. 26.

362) S. 35 ff.

363) Dies ist Terminus: S. 26. 37. 61.

364) vgl. WW II 680. 700 ff. III 598 ff. IV 173 ff. V 249 und II c. 17.

365) WB 29. 40. 45. 52 ff. 240.

366) ib. 37.

367) ib. 67.

368) ib. 85.

369) ib. 90.

[370]) ib. 90.

[371]) I 293 f.

[372]) II 115. 274 ff. 278. 286 ff. 309.

[373]) II 262.

[374]) II 380, vgl. WB 195 ff.

[375]) II 330 ff., vgl. I 90 f.

[376]) oder noch öfter, z. B. I 222 f. 4mal.

[377]) Schon die ersten Zeilen des ersten Kapitels der „Geschichte der Menschheit" enthalten die Prädikate: „unermeßlich", „sehr mannigfaltig", „bewunderungswürdigst", „unbegreiflichst", „verächtlichst".

[378]) S. 93.

[379]) II 127. 212, vgl. noch „Ungeheuer" I 339, II 364 etc. Natürlich fallen schon nach dem verschiedenen Stande des Wissens die Akzente verschieden. So wenn Iselin aus der Finsternis des despotischen Orients mit hohem Lob das „erleuchtete" China ausnimmt II 102 ff. 361. Burckhardt konstatiert GrK IV 392 die merkwürdige „Vorliebe einiger Aufklärer des XVIII. Jahrhunderts für China". Hatte er dabei seinen Landsmann im Auge?

[380]) I 1 c. 32.

[381]) S. 33. 140.

[382]) Wackernagel p. VII.

[383]) WB 33.

[384]) ib. 33. 38. 51 ff. 121. 124. 132—135. 138. 141. 145, 1. 153.

[385]) ib. 177.

[386]) ib. 34. 167.

[387]) ib. 33. 62. 187.

[388]) ib. 29 f. 55. 120.

[389]) ib. 162 ff. 257 ff.

[390]) ib. 87. 164. 188. 245.

[391]) ib. 34. 166. 211. 237. 239. 245. 247.

[392]) ib. 30. 111. 128. 162. Vgl. GrK I 100, wo es von „Spartas Macht"

heißt: „ihr dauerndes Pathos ist die Knechtung der Unterworfenen und die Ausdehnung der Herrschaft an sich."

[393]) S. 230. 266. 325. 363,2. 419; „pathetisch" S. 257. 262. 362. 425 und schon (tadelnd) im „Constantin" S. 430.

[394]) WB 251.

[395]) GrK I 88. 211. 212,4. 240. 249. 319. 350. II 362. 411. IV 169. 353. 391. 516. 562 etc. WB 109.

[396]) GrK III 254. 396. 401. IV 208. WB 179.

[397]) GrK I 109. 137. II 411. III 354. IV 138. 549. WB 109. 264 etc.

[398]) GrK I 331 f.

[399]) KR 230. 419. GrK IV 381. 424. 506 etc.

[400]) GrK I 81. 139. II 392. III 23. 88. IV 303. 399. 530. WB 106 114. 250.

[401]) Auf Tausenden von Seiten stießen mir nur dreimal Diminutiva auf: ZC p. IV. GrK II 204. IV 277, die sachliche, verächtliche oder ironische Bedeutung haben, aber nicht gemütliche.

[402]) S. 281. 344. Man zähle z. B. die vollen und hohen Prädikate S. 12. 309. 375. Auf einer halben Seite (45 f.) drei „vollkommen".

[403]) die auch bei den folgenden Zahlen fehlt.

[404]) z. B. in sieben Zeilen IV 66 f. „ungeheuer", „unermeßlich" „enorm", „zahllos". Auch in den WB S. 160—181 „enorm" allein 7mal.

[405]) GrK I 18.

[406]) auch auf drei folgenden Seiten, z. B. GrK II 94 ff. oder auf derselben II 9. 17.

[407]) ZC 27. 162. 247. 251. 254. 306. 466. KR 477. GrK I 86. II 23. 40. 42. 115. 252. IV 5. 33. WB 221.

[408]) GrK IV 166. KR 167.

[409]) Er war „für das Pathetische disponiert" und doch voll Scheu davor. Vgl. H. Wölfflin, Repert. f. Kunstwissensch. XX 5 S. 6 u. J. Oeri GrK III p. VII.

[410]) GrK II 114. IV 246. WB 273.

411) vgl. ZC 375. 390. 402. Vgl. ähnliche zweischneidige Urteile über ihn 346. 348. 398. 451.

412) vgl. ZC 135. KR 15. 90. 132. 186. 455. GrK I 207. II 344. IV 228. 314.

413) vgl. ZC 423. 454 f. KR 15. 456. GrK I 11. II 37. 355. 386. III 280. IV 32. 170. 378. 475.

414) s. außer den WB noch ZC 292, KR 86. 427 ff. 432. 438. 495. GrK II 368 ff. 525 f. III 188. 243. 248 etc.

415) KR 41. 432.

416) S. zu dem Gesagten GrK IV 425. 427. 429. 431. 433 f. 456. 459. 461. 470 ff. 474. 478.

417) vgl. oben S. 124.

418) Mutterrecht p. XII f.[2]. Wenn Nietzsche einmal durch die tiefe Altstimme an irgendwo ferne Frauen gemahnt wird, die zur Herrschaft über Männer bestimmt seien, so könnte hier eine Reminiszenz an den Mutterrechtslehrer durchklingen, mit dem er näher verkehrte. Vgl. übrigens Burckhardt über die Virago KR 394 f.

419) vgl. oben S. 28.

420) WB 250.

421) zum harmonischen Menschen vgl. ZC 426. KR 136. GrK IV 125.

422) vgl. GrK I 318 f. II 386. III 29. IV 159. 220. 224. 386. 437 etc. WB 86 ff. 122 f. In KR kommt diese Tendenz ja nicht nur in dem besonderen Abschnitt II „Entwicklung des Individuums“ heraus, sie durchzieht das ganze Buch, vgl. S. 10. 20. 49. 280. 304. 328. 365 f. 393. 429 etc.

423) KR 432. 455. GrK II 386.

424) KR 271. 274. WB 135. 162 f. GrK II 386. IV 373. 516 f. Zum Folgenden noch ib. 224. KR 455.

425) vgl. zu all dem Gesagten GrK I 80. 83. 87. 232. 245. 290. IV 224. 527. WB 123.

426) GrK III 384.

427) WB 132.

[428]) WB 127. GrK I 4. III 12. 233. 429. 442. KR 82.

[429]) WB 4. 16. 19. GrK I 3 ff.

[430]) vgl. z. B. S. 366. 463. 496 etc.

[431]) GrK III 355. Vgl. zur Schätzung des Volksmäßigen gegenüber dem individuellen Geist GrK II 38 ff. 44 f. 70. 72. 111. 142. 215. 233 f. 324. 343. 364. 371 f. 388. 395. IV 638. KR 404 etc.

[432]) vgl. zu dieser ganzen Betrachtung vor allem das ganze Kapitel „das Individuum und das Allgemeine" WB 210 ff., aber auch ib. S. 1. 88 108, dazu ZE 348. 412. KR 42. 142. GrK IV 156. 426. 475.

[433]) vgl. oben S. 57.